CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

CHURCH DIVINITY SCHOOL
of the
PACIFIC
LIBRARY

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.
D. L., 4e trimestre 1955. — Imprimeur, n° 1323.

LA MAISON-DIEU

N° 43

PACIFIC
LIBRARY

Les Processions

François Louvel, o. p. *Les processions dans la Bible.* 5

Paul Doncoeur, s. j. *Sens humain de la procession.* 29

I.-H. Dalmais, o. p. *Note sur la sociologie des processions (Cortège, parade, procession)* 37

A.-G. Martimort. *Les diverses formes de procession dans la liturgie*..... 43

I. Les éléments communs à toute procession.
II. Les processions destinées à revivre un événement de l'histoire du salut.
III. Les processions fonctionnelles.
IV. Processions de pèlerinage.
V. Processions de « lustration ».
VI. La procession de la Fête-Dieu.
VII. Les cortèges.

Joseph Gelineau, s. j. *Les chants de procession*.... 74

Petit répertoire de chants français pour processions.. 94

Léon Zander. *Le pèlerinage*..... 96

Nous remercions les Éditions de Chevetogne qui nous ont autorisé à reproduire ce beau texte, extrait de *L'Église et les Églises*, études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, pp. 469-480.

O. Rousseau, o. s. b. Moine de Chevetogne. *La descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes.* 104

I. Fondements scripturaires.
II. Opposition « Enfer-Ciel » dans l'énumération des Mystères.
III. La rédemption dans les Enfers.
IV. Descente aux Enfers et plongée dans les eaux baptismales.

BIBLIOGRAPHIE

La messe

Dom Juglar : *Le Sacrifice de Louange* (P. Th. Camelot), 124. — *La messe, les chrétiens autour de l'autel*, par la Com. sac.

de Saint-Séverin, 126. — Dom Capelle : *Pour une meilleure intelligence de la Messe*, 2e éd., 128. — J.-A. Jungmann : *La grande prière eucharistique*, 129. — G. Bonnet : *Le pain de Dieu*. — M.-A. Merlier : *L'action de grâces liturgique par la postcommunion*, 130. — G. Brillet : *Consécration*. — Marie André : *L'unique sacrifice*. — Dom Thierry Maertens : *La messe basse solennisée*, 130 (A.-M. Roguet).

Eusèbe de Césarée : *Histoire ecclésiastique*, 131. — *Documenta Pontifica ad instaurationem liturgicam spectantia*. — *Les Enseignements pontificaux : la Liturgie*. — A. Bugnini, J. Bellochio : *De Rubricis ad simpliciorem formam redigendis*, 132. — Dom H. Tissot : *Les Pères vous parlent de l'Évangile*, 133. — Bénédictins de Paris : *Vie des Saints*, t. XI, novembre. — M. Righetti : *Storia liturgica II. L'anno liturgico. Il Breviario*, 134. — *L'Année Canonique* 1954, 135 (P. Jounel). Richard Paquier : *Traité de liturgique*, 136. — Théodore Filthaut : *La théologie des mystères*, 137 (I.-H. Dalmais). — J. Renard : *Lauda Sion* (A.-G. Martimort). — Th. Merton : *La Manne de Dieu ou le Mystère des Psaumes*, 138 (A.-M. R.).

Chant

Les chants français des Éditions du Levain, 139, par J. Gelineau. *Les Psaumes du* P. Deiss, 143, par J.-M. Hum. — *Chants de la Cité des Jeunes*, 146. — M. Blanc : *L'enseignement musical de Solesmes et la prière chrétienne*. — *Actes du Congrès International de Musique sacrée*, 148 (A. Gabet).

Chronique des missels (VII), par L. Kammerer 149

Les missels pour enfants, par A. de Sauveboeuf 159

A TRAVERS LES REVUES

La date de la dernière Cène (Mlle Jaubert), par J. Gelineau, 165. — *Pastorale liturgique et liturgie pastorale*, 168 (P. Liégé). — *Le dimanche des Rameaux* (Dom G. Mesnard), 169. — *La langue vulgaire dans les Missions*, 170. — *Rituels bilingues au Canada*, 171. — *Pastorale liturgique en Espagne*, 172, par le P. Gy.

L'Orient Syrien, nouvelle revue trimestrielle, 173. — *Livres reçus*, 174.

LES PROCESSIONS DANS LA BIBLE

La Bible comporte un rituel assez développé. Le Lévitique tout entier, mais aussi de nombreux passages de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome en constituent l'essentiel. Ce rituel ne parle pas de processions.

D'autres livres de la Bible parmi tant de récits qu'ils ont enregistrés gardent le souvenir de grandes manifestations telles que le transfert de l'Arche à Jérusalem ou la dédicace des murs de la ville par Néhémie, qui sont de véritables processions. Mais il importe immédiatement de remarquer que ces cérémonies grandioses ont un caractère unique. Elles ont eu lieu une fois. Rien n'indique qu'une procession annuelle en ait commémoré le souvenir.

L'Ancien Testament connaît, il est vrai, un type de pèlerinages qui n'a pas son équivalent aujourd'hui. Ici les textes de la Loi sont formels et le témoignage de l'Évangile et des Actes montrent que cette législation n'était pas lettre morte.

Enfin une dizaine de psaumes (sans compter les psaumes graduels qui sont les psaumes privilégiés du pèlerin) se rattachent ou par leur contenu ou par une référence extérieure à un pèlerinage ou à une procession.

Tel est le bilan d'une première enquête menée à travers l'Ancien Testament. Les éléments que l'on peut glaner permettraient peut-être d'établir quelques rapprochements avec certaines de nos processions. L'intérêt de ces analogies serait très limité et ne conduirait pas à des conclusions susceptibles d'éclairer les problèmes que pose notre liturgie.

Il en va tout autrement si, au lieu de se cantonner dans la recherche de similitudes qui risquent d'être artificielles, on perçoit le grand souffle lyrique qui anime l'histoire biblique de la sortie d'Égypte à la construction du Temple de

Jérusalem, car cette histoire est présentée comme une marche triomphale du peuple de Dieu, et cette marche est décrite comme une immense procession qui donnera le ton à toutes les processions de l'avenir.

Le retour de la captivité reprendra le même thème et l'enrichira des perspectives eschatologiques d'une Jérusalem nouvelle. Le Nouveau Testament enfin ne semblera un instant s'éloigner de Jérusalem que pour rassembler les hommes de toutes les nations et les entraîner dans une marche joyeuse vers la Jérusalem céleste.

*
* *

Les processions de Yahvé

De la terre des idoles à la Terre Promise.

Les événements qu'évoquent les quatre derniers livres du Pentateuque sont extrêmement complexes, mais une évidence s'impose : la Bible a voulu grouper l'ensemble de ces faits en un schéma : celui d'une marche triomphale sous la conduite de Dieu. Le long séjour au désert, les révoltes du peuple qui occupent une place importante dans l'Exode, les Nombres et le Deutéronome, ne sont même dans ces livres (dès qu'on les regarde dans leur ensemble) que des données secondaires. Le récit a un sens, celui d'une épopée : Dieu arrache un peuple à l'esclavage, il lui fait franchir la mer et le désert et le Jourdain pour entrer victorieusement dans la Terre Promise.

Le psaume 104 chantera les cailles, la manne ou l'eau du rocher sans faire la moindre allusion aux murmures du peuple. Il ne retiendra que la sollicitude de Dieu menant son peuple en un joyeux cortège vers le pays qu'il a promis. Le psaume *In exitu* qui est par excellence le psaume de l'Exode est un des psaumes les plus courts[1]. Il chante une délivrance. Il évoque une danse. La mer et le fleuve, les montagnes et les collines semblent courir une farandole pour

1. On sait que la Vulgate a groupé dans le psaume 113 deux psaumes distincts. Les huit premiers versets du psaume 113 constituaient le premier de ces psaumes dans la Bible hébraïque.

accompagner un peuple qui est le sanctuaire du Dieu Tout-Puissant.

L'*In exitu* ou le psaume 104 ne sont pas des résumés tendancieux. Ils vont droit à l'essentiel. C'est d'ailleurs le même souffle lyrique que l'on retrouve tout au long des livres qui nous décrivent la marche des Hébreux vers la Terre Promise. Dieu a réglé les détails de cette marche dans les instructions qu'il donne à Moïse. Lui-même accompagne son peuple, le précédant le jour dans une colonne de nuée, la nuit dans un colonne de feu.

« Lorsque la Nuée s'élevait au-dessus de la Tente, alors les enfants d'Israël levaient le camp. Au lieu où s'arrêtait la Nuée, là s'arrêtaient pour camper les enfants d'Israël. Les enfants d'Israël partaient sur l'ordre de Yahvé et sur son ordre ils campaient[2]. »

Les chapitres 2, 9 et 10 du livre des Nombres décrivent soigneusement l'ordre de marche, la succession des tribus, les sonneries des trompettes, la place des étendards. On pourrait croire à un défilé militaire. Mais ce cortège accompagne l'Arche, sur laquelle repose la Nuée, ce défilé est celui du peuple de Dieu, et Moïse souligne le sens religieux de cette marche : « Quand l'Arche partait, Moïse disait « Lève-toi, Yahvé, que tes ennemis se dispersent[3]... » Quand elle faisait halte, il disait : « Reviens, Yahvé, vers les multitudes des milliers d'Israël[4]. » Qu'il s'arrête ou qu'il marche, le peuple est conduit par Dieu vers un but. Les haltes ne sont plus que les temps de repos d'un immense mouvement qui emporte les rachetés de Yahvé vers la Terre Promise en une marche joyeuse et triomphale.

Il est vrai, l'itinéraire suivi est loin d'être le plus court. La marche vers la Terre Promise s'est muée de fait en un séjour au désert. Le livre des Nombres précise même que ce long retard apporté à l'entrée dans la Palestine est un châtiment. Des psaumes le rappelleront. Mais au-delà du châ-

2. No., 9, 17-18; cf. Ex., 40, 36-38.

3. La prise de Jéricho est significative de cette action de Yahvé conduisant son peuple. Le livre de Josué (ch. 6) raconte que sur l'ordre de Yahvé, le peuple, précédé de l'arche (qu'accompagnent des prêtres jouant de la trompette) fait sept fois le tour de la ville. Et c'est cette « procession de Yahvé » qui provoque l'écroulement des remparts.

4. No., 10, 35-36; cf. Ps. 67, 1.

timent et lui donnant son sens il y a un dessein de Dieu : ce peuple doit savoir qu'il est nomade. Il n'a pas sur terre de demeure permanente. La route de la Terre Promise est aussi longue que la vie. Les vrais croyants sont toujours en marche vers les biens à venir.

*
* *

La Bible n'a jamais voulu être un manuel d'histoire, pas même d'histoire religieuse. Sans doute elle rapporte des faits historiques. Elle est même tellement liée à l'histoire qu'on ne la peut concevoir sans elle. La Bible est une intervention de Dieu dans l'histoire du monde. Mais elle ne vise pas tant à nous faire connaître le passé qu'à nous inviter à l'action dans le présent et à nous orienter vers un avenir que Dieu nous promet.

La Bible hébraïque range les livres que nous appelons historiques parmi les « Prophètes », c'est-à-dire parmi les paroles de Dieu. Les événements historiques que rapporte la Bible prennent dans cette perspective une valeur prophétique. Ils parlent au cœur de l'homme. Ils l'invitent à l'amour de Dieu.

La sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge et le séjour au désert appartiennent il est vrai à une autre partie de la Bible hébraïque. Ils forment la trame vivante, le tissu vital des Livres de la Loi. Mais cette remarque ne rend que plus urgente la nécessité de comprendre ces événements comme nous concernant.

En nous présentant l'histoire des marches du peuple de Dieu, la Bible a voulu donner en images saissantes la Loi même de la vie du croyant et plus précisément encore de la communauté croyante.

Or l'image qu'elle a choisie, reprise, et développée est celle d'une procession, non pas d'une procession étique et languissante, mais d'une procession qui rassemble les tribus en une marche vigoureuse, continue, persévérante, chantant son allégresse et son espérance puisqu'elle sait que Dieu qui l'a sauvée lui donnera bientôt la victoire.

*
* *

Le transfert de l'Arche à Jérusalem.

La conquête de Jérusalem par David et le transfert de l'Arche dans la nouvelle capitale sont tellement la suite logique de l'œuvre de Moïse et de Josué, qu'en dépit de la longue durée de temps qui sépare l'Exode de la prise de Jérusalem, les deux faits sont indissolublement liés.

La Terre Promise n'est vraiment conquise qu'au jour où David s'étant emparé de Jérusalem il deviendra le maître de tout le pays. Ce jour-là seulement est réalisée la promesse faite à Moïse de donner aux tribus dispersées le pays de Canaan. David l'a si bien compris qu'il a voulu la première et la plus célèbre des processions dont parle la Bible : le transfert de l'Arche dans la ville qu'il vient de conquérir.

Mais les événements nouveaux diffèrent singulièrement des anciens. La Nuée puis l'Arche guidaient la marche des Hébreux. Maintenant il y a dualité : David conquiert Jérusalem, puis il y transporte l'Arche. La sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge, les étapes du désert, le passage du Jourdain étaient conçus et racontés comme une procession. Maintenant il y il a d'une part la victoire, et d'autre part la procession triomphale.

Les déplacements des Hébreux étaient un événement religieux. La conquête de Jérusalem garde une valeur religieuse, mais elle est d'abord un événement militaire et politique qui ne prend sa pleine signification religieuse qu'avec le transfert de l'Arche. La cérémonie religieuse, la procession est étroitement liée à l'action historique. Elle en est cependant distincte. Une procession manifeste la signification religieuse du fait historique.

Quelle procession! « Toute l'élite d'Israël, trente mille hommes[5]. » L'importance de deux corps d'armée. Mais ce défilé militaire a un but exclusivement religieux : il s'agit de faire un cortège d'honneur à l'Arche d'Alliance pour la conduire dans la Cité de David. La gloire de Yahvé repose

5. 2 Sam., 6, 1.

sur l'Arche. Dieu va entrer en vainqueur dans la capitale de la Terre Sainte.

Au point de départ un sacrifice, au point d'arrivée des holocaustes et des sacrifices, tout le long du parcours, des chants et des danses. Le texte se plaît à insister sur le côté festif, joyeux, populaire de cette procession : « David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahvé de toutes leurs forces, en chantant au son des cithares, des harpes, des tambourins, des sistres et des cymbales[6]. » Ne nous représentons pas les « trente mille hommes » défilant comme des soldats le 14 juillet. Ils ne portent pas d'arme, sauf peut-être quelques archers qui à l'occasion lancent des flèches en l'air; ils ne défilent pas au pas cadencé. Pensons plutôt à une fantasia. « David fit monter l'Arche de Dieu de la maison d'Obededom à la Cité de David en grande liesse[7]. » C'est la joie qui importe. Une joie qui est action de grâces. « David dansait en tournoyant de toutes ses forces devant Yahvé. Il avait ceint un pagne autour de lui. David et toute la maison d'Israël faisaient monter l'Arche de Yahvé en poussant des clameurs et en sonnant du cor[8]. » L'amour de Dieu s'exprime dans une danse, non pas une de ces petites danses folkloriques et gentillettes comme on en fait dans les pensionnats de jeunes filles, mais une danse puissante, exaltante où l'homme dépense toute son énergie en l'honneur de son Dieu.

On ne danse pas ainsi pendant des kilomètres. Les chefs sans doute se relayent devant l'Arche. David prend part personnellement à cette danse et c'est lui qui danse au moment où l'Arche entre enfin dans la ville. Sa femme Mikal peut s'indigner. Sa protestation d'ailleurs nous est précieuse car elle indique d'une part que David n'a pas de costume d'apparat, il est revêtu d'un simple pagne, et elle montre d'autre part la foi de David : « C'est devant Yahvé que je danse! Par la vie de Yahvé... je danserai devant Yahvé et je m'abaisserai encore davantage[9]. »

Mais sans doute David n'est-il pas seul à danser. Après le passage de la mer Rouge n'a-t-on pas vu Miriam saisir un

6. 2 Sam., 6, 5.
7. 2 Sam., 6, 12.
8. 2 Sam., 6, 14-15.
9. 2 Sam., 6, 21-22.

tambourin, et toutes les femmes la suivaient avec des tambourins, formant des chœurs de danse. Et Miriam leur faisait chanter en chœur : « Célébrez Yahvé : il s'est couvert de gloire. Il a jeté à la mer chevaux et cavaliers[10]. » Et n'est-ce pas aussi les femmes qui sortaient de toutes les villes d'Israël « au-devant du roi Saül pour chanter en dansant au son des tambourins, des cris d'allégresse et des sistres. Les femmes qui dansaient, chantaient ceci : Saül a tué ses milliers, David a tué ses myriades[11] ».

Cette dernière danse n'avait pas un caractère religieux. On célébrait alors la victoire d'un roi et de son jeune écuyer. Il n'en est que plus remarquable de voir que la fête religieuse (celle de l'Arche entrant à Jérusalem) s'exprime comme la fête populaire avec des danses et des chants.

Quels étaient les chants ? Sans doute de vieux refrains populaires, mais aussi des chants nouveaux composés par David. D'après M. Podechard, le psaume 23 a porté jusqu'à nous l'un de ces chants :

Portes, levez vos frontons,
élevez-vous, portes éternelles,
qu'il entre, le roi de gloire!

Qui est ce roi de gloire?
Yahvé, le fort, le vaillant,
Yahvé le vaillant des combats.

Portes, levez vos frontons,
élevez-vous, portes éternelles,
qu'il entre le roi de gloire!

Qui est ce roi de gloire?
Lui Yahvé Sabaoth
Lui, le roi de gloire[12].

10. Ex., 15, 20-21.
11. 1 Sam., 18, 6-7.
12. E. Podechard, *Le Psautier*, Lyon, 1949, I, pp. 113-119. « Ce chant ne convient vraiment, dit E. Podechard, qu'à l'entrée triomphale de Yahvé dans une ville ancienne qui ne le connaît pas encore... Il est court, simple, de vive allure et en outre tout en répétitions comme il convenait à un chant populaire : suite d'appels impérieux, de questions rapides et d'acclamations enthousiastes que pouvaient redire les hommes du cortège, et auxquels faisaient écho les femmes sur les remparts et les terrasses. »

Le livre de Samuel ajoute que la procession s'achève par une distribution de victuailles à tout le peuple[13]. Ce détail mérite d'être relevé. Il souligne le caractère populaire et festif de la procession qui vient d'avoir lieu.

*
* *

La dédicace du Temple.

Une nouvelle procession triomphale aura lieu quelque quarante ans plus tard lorsque Salomon aura construit le Temple. « Alors Salomon convoqua les anciens d'Israël à Jérusalem pour faire monter de la cité de David, l'Arche de l'Alliance de Yahvé. Tous les hommes d'Israël se rassemblèrent auprès du roi Salomon... pendant la fête, et les prêtres portèrent l'Arche[14]. »

Quel qu'ait pu être le faste dont Salomon entoura la cérémonie, la nouvelle procession ne pouvait avoir l'ampleur de celle organisée par David[15]. Le trajet était beaucoup plus court. Le Temple était contigu à la Cité de David. Celle-ci ne comptait que des rues étroites. L'Arche d'ailleurs ne venait pas, comme au temps de David, pour séjourner dans une Capitale qui attendait la venue du Seigneur. Elle allait au contraire vers un lieu nouveau qu'elle ne quitterait plus.

Au désert elle avait guidé les marches du peuple. Lors de la conquête elle était avec les combattants. Du temps de David encore l'Arche accompagnait le roi ou l'armée[16]. Désormais l'Arche sera immobile et invisible.

Tout l'attention de Salomon est pour le Temple qui abritera l'Arche. La demeure éclipse son hôte en voulant lui rendre honneur. Cette procession a pour but un emmurement. Cette apothéose ressemble à un adieu. Car le transfert

13. 2 Sam., 6, 19.
14. 1 Rois, 8, 1-3.
15. Il est à noter toutefois que 2 Chronique, 6, 40-42, cite le psaume 131 comme ayant été chanté lors de la dédicace du Temple par Salomon. Le psaume 131 évoque précisément le transfert de l'arche par David. Il se présente comme un psaume qui célébrerait l'anniversaire de la procession de David. Est-ce aller trop loin que d'imaginer qu'une procession annuelle commémorait ce jour, au moins à une époque ancienne ?
16. 2 Sam., 11, 11; 15, 24-25.

de l'Arche dans le Temple sépare deux périodes de l'histoire religieuse d'Israël. Au nomadisme et à la conquête, succède l'installation. Cette procession est la dernière des processions de Yahvé.

Le psaume 67 a chanté ces processions de Yahvé. Il rassemble en un même poème les marches du désert, la montée vers la Cité de David, et l'entrée dans le temple. Il décrit la procession :

> Les chantres marchaient devant, les musiciens derrière.
> Les jeunes filles au milieu battent du tambourin.
> En chœurs, bénissez Dieu,
> le Seigneur, de la source d'Israël.
> Benjamin était là, le cadet ouvrant la marche,
> les princes de Juda en robes de brocart,
> les princes de Zabulon, les princes de Nephtali [17].

Cette procession ne va pas vers Yahvé, elle l'accompagne. Elle est en marche depuis l'Exode :

> Le Seigneur est venu du Sinaï au sanctuaire,
> On a vu tes processions, ô Dieu,
> les processions de mon Dieu, de mon roi, au sanctuaire [18].

Lorsque l'Arche est déposée dans le sanctuaire et que la Nuée remplit le Temple, une ère religieuse s'achève. Il n'y aura plus désormais de « procession de Yahvé ». Le temps des processions du peuple de Dieu commence.

Les processions du peuple de Dieu

Il est à peu près certain, encore que la Bible n'en ait pas gardé le souvenir, qu'il y avait avant même la construction du Temple des processions du peuple de Dieu. Le rite processionnel relève de la sociologie religieuse. Il est donc vraisemblable que des processions étaient organisées lorsqu'on se rendait aux vieux sanctuaires patriarcaux ou auprès de l'Arche. Rites secondaires qui n'avaient pas, qui ne pou-

17. Ps. 67, 26-30.
18. Ps. 67, 18-25.

vaient pas avoir l'ampleur et encore moins la signification hautement mystique d'une procession qui était le cortège même de Dieu.

Avec la construction du Temple, les vieux sanctuaires entrent progressivement dans l'oubli. Il ne doit plus y avoir qu'un seul lieu de culte. Si l'on veut adorer Dieu, c'est à Jérusalem qu'il faut monter. On se rend au Temple de Yahvé.

David avait voulu construire le Temple pour donner à l'Arche de Yahvé une demeure digne de Dieu. Mais dès que le Temple est construit on ne parle plus de l'Arche. Lorsque le Temple sera détruit quatre siècles plus tard par les armées de Nabuchodonosor, le Livre des Rois s'attardera longtemps à décrire le désastre. Il énumérera les objets détruits ou emportés comme butin par le vainqueur. Il ne fera pas mention de l'Arche.

La procession du retour.

On ne parlera pas davantage de l'Arche, pas même pour en regretter la disparition, lors du retour de l'Exil. Le retour est pourtant l'un des hauts sommets de la Bible, et c'est en termes de processions qu'il va s'exprimer. Et cette procession pourtant est analogue à celle de l'Exode. Car Dieu mène à nouveau son peuple sur les routes du désert :

> Préparez dans le désert
> une route pour Yahvé.
> Tracez droit dans la steppe
> une voie pour notre Dieu[19].
> . . . . . .
> Car vous ne sortirez pas à la hâte,
> vous ne vous en irez pas en fuyards.
> A votre tête en effet, marchera Yahvé,
> et votre arrière-garde sera le Dieu d'Israël[20].

De fait, au lendemain de l'édit de Cyrus une immense procession s'organise. Le livre d'Esdras s'est plu à donner

19. Is., 40, 3.
20. Is., 52, 12.

une nomenclature détaillée de cette caravane qui comptait cinquante mille personnes : « Il y avait aussi deux cents chanteurs et chanteuses[21]. » Le psaume 125, le psaume du retour ne dit-il pas :

> Quand Yahvé ramena les captifs de Sion
> nous étions comme en rêve;
> alors notre bouche s'emplit de rire
> et nos lèvres de chansons.

La caravane est dans l'allégresse, elle vit dans l'action de grâces. Elle songe à la joie du retour. Celui-ci est d'abord le bonheur de retrouver Jérusalem et d'y reconstruire le Temple.

Comme dans une procession, on porte les vases sacrés que Cyrus a rendus[22]. On s'en va vers le Temple plus encore qu'on ne rentre dans la Terre Promise ou dans la cité sainte de Jérusalem. Ainsi d'ailleurs le précisait l'Édit de Cyrus, dont les termes sont manifestement inspirés par les préoccupations des Juifs.

Les livres du Pentateuque décrivaient les marches du peuple sous la conduite de son Dieu. Le Livre d'Esdras dénombre la caravane, il ne parle pas des étapes, il va droit au but : le Temple. Immédiatement on reconstruit l'autel et l'on offre des holocaustes « bien que les fondations du Temple de Yahvé ne fussent pas encore posées[23]. » Puis on commence la construction, et celle-ci est un acte liturgique. « Quand les bâtisseurs eurent posé les fondations du Temple de Yahvé, les prêtres, revêtus de byssus et trompette en mains, ainsi que les lévites, fils d'Asaph, avec leurs cymbales, se présentèrent pour louer Yahvé. Ils chantèrent à Yahvé louange et action de grâce : « *Car il est bon, car éternel est son amour pour Israël.* » Et le peuple tout entier poussait de grandes clameurs en louant Yahvé, parce que la maison de Yahvé avait ses fondations[24]. »

L'Exode avait un sens, une direction. Il conduisait vers la Terre Promise, mais il était déjà en présence de Dieu. La procession du Retour, en dépit des accents lyriques du

21. Esd., 3, 65.
22. Esd., 1, 8-11.
23. Esd., 3, 3-6.
24. Esd., 3, 10-11.

livre de la Consolation, semble ne rencontrer son Dieu qu'au terme de la route. Ezéchiel pourtant avait prophétisé que la gloire de Yahvé partait avec les exilés[25], mais il avait annoncé aussi qu'elle reviendrait en son Temple[26]. Celui-ci est désormais le terme de toute procession. Il n'y a plus d'autres processions que celles qui montent vers le Temple.

La dédicace du nouveau Temple (retardée pendant près de vingt-cinq ans par l'arrêt des travaux) fut sans doute marquée par une procession. Il est probable que le psaume 117 fut composé pour la circonstance[27]. Ce psaume est incontestablement un psaume de procession : des refrains successifs sont repris par la foule, on approche d'une porte, « la porte de Yahvé », par où seuls passent « les justes »; une construction vient d'être achevée qui remplit le peuple d'allégresse; le cortège enfin s'avance « rameaux en mains jusqu'aux cornes de l'autel »[28]. Cette procession, qui symbolise le Retour, inaugure le nouveau Temple. Et déjà un thème nouveau se fait jour : le prophète Aggée a annoncé que « la gloire à venir de cette Maison dépassera l'ancienne »[29]. Le prophète s'adressait à ceux qui comparaient les dimensions exiguës du nouveau Temple aux proportions plus considérables du Temple de Salomon. Le Temple est plus petit, c'est vrai, mais sa gloire à venir sera plus grande. Qu'est-ce à dire, sinon que la construction de pierres n'est qu'un signe. On vient ici pour adorer. Mais on attend une visite et une présence de Dieu. Le Temple reste le terme visible de toute procession. Mais celles-ci sont dans l'attente de la manifestation de Dieu, et leur marche sur les routes de la terre devient le sacrement de leur espérance. Toute procession aura désormais une signification eschatologique.

La procession de Néhémie.

Un thème d'une telle ampleur ne s'impose pas en un jour. Il n'est pas sûr que la procession de Néhémie ait eu pour

25. Ez., 10, 4, 18, 23.
26. Ez., 43, 1-7.
27. A moins que ce ne soit pour la procession de Néhémie.
28. Ps. 117, 2-4, 10-12, 19-20, 22-24, 27.
29. Ag., 2, 9.

lui cette signification. C'est pourtant l'une des plus extraordinaires processions — la plus extraordinaire peut-être — que l'on ait jamais imaginées.

Néhémie vient d'achever au milieu de mille difficultés la reconstruction des murs de Jérusalem. Aggée, Zacharie et Zorobabel avaient rendu un Temple au peuple de Dieu. Néhémie a rebâti la Ville Sainte. Ici encore il y a une continuité étonnante, en dépit des années qui passent. La caravane du Retour a relevé l'autel en 538. Autour de l'autel, Zorobabel a reconstruit le Temple entre 520 et 515; Néhémie en 445 refait à Jérusalem une enceinte fortifiée qui englobe le Temple et la Ville. Le Temple est pour l'autel, la Ville pour le Temple; demain, s'il plaît à Dieu, la Terre Sainte sera pour la Ville. Le plan d'Ezéchiel hante les esprits.

Dans cette perspective la réédification des murs de Jérusalem est une date de première importance dans l'histoire du Retour. Et Néhémie l'a célébrée par une procession où s'exprime son génie religieux :

« Je fis alors monter les chefs de Juda sur le rempart, et organisai deux grands chœurs. Le premier chemina par la crête du rempart, vers la droite... » Les prêtres sont munis de trompettes, les lévites ont en mains « des instruments de musique de David, l'homme de Dieu. Et Esdras, le scribe, marchait à leur tête ».

« Quand au second chœur il chemina vers la gauche : je le suivis, avec la moitié des chefs du peuple, par la crête du rempart... [30] »

Étonnante procession qui chemine sur les remparts reconstruits, enserrant Jérusalem dans ses chants d'allégresse. Deux chœurs semblent un moment s'éloigner l'un de l'autre, chacun poursuivant sa route pendant près de deux kilomètres. Et voici qu'après s'être perdus de vue ils se retrouvent face à face dans le Temple auquel aboutissent les remparts.

Procession de dédicace, elle sanctifie les remparts de la ville, elle unit la ville et le Temple comme jamais ils ne l'ont été jusqu'ici. Dans la Demeure il y a le Saint et le Saint des saints. Ils se font suite, ils forment bloc. Il faut passer par le premier pour atteindre le second. Ainsi de

30. Neh., 12, 31-38.

Jérusalem et du Temple. Les mêmes remparts les enserrent, on va vers la ville pour aboutir au Temple.

En relevant les murs de Jérusalem, Néhémie poursuivait une œuvre à la fois religieuse et politique. Cette ville était la ville de Dieu, elle était aussi la capitale de l'État qu'on rêvait de voir renaître. Et parce qu'il confond les deux perspectives, parce qu'il rêve de voir renaître un royaume terrestre dont Dieu ne veut plus, l'œuvre de Néhémie souffre d'une ambiguïté qui est celle même du judaïsme naissant. Mais la procession qu'organise Néhémie exprime ce qu'il y a en lui de meilleur et de plus grand. Son geste traduit en une image saisissante ce que les prophètes ont chanté de Jérusalem. La ville à moitié en ruines, privée d'habitants, menacée par les voisins turbulents et jaloux, n'est plus là que comme un signe. En réalité Néhémie glorifie la Nouvelle Jérusalem qu'a évoquée le livre de la Consolation.

> Crie de joie, stérile, qui n'enfantais pas;
> éclate en cris de joie et d'allégresse.
> Élargis l'espace de ta tente,
> déploie tes tentures sans contrainte,
> allonge tes cordages, renforce tes pieux!
> Car tu vas faire irruption à droite et à gauche,
> Ta race possédera les nations[31].

Cette procession triomphale annonce la fin des temps, lorsque toutes les nations afflueront vers Jérusalem[32]; elle a été pour ceux qui l'ont vécue, et elle est pour nous qui en lisons le récit, le signe avant-coureur du jour où toutes choses seront renouvelées :

> Debout! Rayonne, car voici ta lumière
> et sur toi se lève la gloire de Yahvé.
> Les nations marchent vers ta lumière
> et les rois vers ton étoile naissante[33].

Les grands pèlerinages à Jérusalem.

Les trois grands pèlerinages annuels que demandait la

31. Is., 54, 1-3.
32. Is., 2, 1-4.
33. Is., 60, 1 s.

Loi seront certainement influencés par cette glorification de Jérusalem, en même temps qu'ils contribueront à développer le thème eschatologique. Avant l'Exil, ces pèlerinages n'avaient vraisemblablement pas l'importance numérique, et encore moins la signification mystique qu'ils vont prendre de plus en plus. Pâques, Pentecôte, et Tabernacles sont à la fois des fêtes agricoles et des fêtes religieuses. Elles célèbrent en même temps le Dieu créateur qui donne les moissons, et le Dieu Rédempteur qui sauve son peuple « à main forte et à bras étendu » : les trois grandes fêtes correspondent au passage de la mer Rouge, au don de la Loi, au séjour au désert.

A la fête des Azymes on offre la première gerbe, à la Pentecôte les premiers pains faits avec la moisson nouvelle, à la fête des Tentes toutes les récoltes sont terminées. Mais Pâques est aussi et davantage l'anniversaire du passage de la mer Rouge, la fête des Tentes évoque le souvenir du séjour au désert, et Pentecôte, célébrée cinquante jours après Pâques, correspond à l'anniversaire du don de la Loi au Sinaï. Ainsi liées au cycle de l'Exode, les trois grandes fêtes font revivre la marche vers la Terre Promise et les processions de Yahvé. Elles sont elles-mêmes une marche, une mise en route de tout un peuple, et celui-ci redevient tellement nomade qu'il vivra pendant huit jours sous des tentes.

Les psaumes des montées (Ps. 129-133) sont les psaumes des pèlerins en marche vers la ville sainte. Cette ville, ils ne la décrivent pas, ils la voient avec le regard des prophètes : la ville, le Temple ont pu être construits par des hommes, mais Dieu seul peut bâtir sa demeure[34], et si Jérusalem a reçu le dépôt de l'arche, on attend néanmoins que Dieu réalise la promesse faite à David[35]. Ces hommes en route vers la montagne sainte, vers le sanctuaire choisi par Dieu, vers le lieu où réside Yahvé, sont en marche non pas vers une cité de la terre, fût-elle celle de David, mais vers Dieu lui-même : « Vers Yahvé... je crie[36]. Vers toi j'ai les yeux levés, qui te tiens au ciel[37]. »

Le nom même qui est donné à ces psaumes, « Cantiques

34. Ps. 126.
35. Ps. 131.
36. Ps. 119.
37. Ps. 122.

des montées » est significatif : on monte réellement vers une ville de la terre, et le *De profundis* prend une valeur bouleversante quand on le chante sur la route de Jéricho à Jérusalem, car on s'élève alors du point le plus profond de la terre vers la ville qui couronne une montagne. On monte réellement vers une ville de la terre, mais on s'élève plus encore vers le Dieu qui règne au plus haut des cieux.

Le Psaume 83, qui est lui aussi un psaume de pèlerinage, tient le même langage. Il chante la maison de Dieu, les parvis de Yahvé et les hauteurs de Sion, mais le Temple n'est qu'un seuil, et celui qui pérégrine vers le sanctuaire met sa confiance en Yahvé. Il s'en va « de hauteurs en hauteurs » vers la manifestation de Dieu qu'il attend.

On ne peut imaginer ces pèlerinages que comme des fêtes populaires. Quelque chose dans le genre des pardons bretons. La Loi elle-même invite à la réjouissance collective : « Tu célébreras la fête des Tentes pendant sept jours, au moment où tu rentreras le produit de ton aire et de ton pressoir. Tu te réjouiras à ta fête, toi, ton fils, ta fille, ton serviteur et ta servante, le lévite et l'étranger, l'orphelin et la veuve établis dans ta ville[38]. » On lisait au cours de cette fête le livre de l'Ecclésiaste parce que ce livre fait l'éloge du boire et du manger. Au terme de la récolte, les Israélites devenus des sédentaires remerciaient Dieu qui donne les fruits de la terre, ils mimaient par leur pèlerinage et par leur vie sous la tente les marches du désert. Mais le partage fraternel qu'ils faisaient avec les pauvres était le signe des Temps messianiques.

Les deux dédicaces du Temple, celle de Salomon et celle de Zorobabel, avaient eu lieu lors de la fête des Tabernacles. Singulière coïncidence! Toute la marche du désert, et aussi la caravane du Retour avaient ce but : le Temple. Et cependant la fête forçait à percevoir que le peuple était encore nomade. Oui, même arrivé à Jérusalem, même dans les parvis du Temple, le peuple restait un peuple nomade. Le Temple visible et la ville n'étaient pas le but définitif. On était en route vers une Jérusalem nouvelle. Le pèlerinage d'aujourd'hui était le sacrement d'une procession aux dimensions de l'histoire humaine.

38. Deut., 16, 13-14.

Et sans doute les pèlerins qui venaient de la diaspora et qui emmenaient avec eux des prosélytes étaient-ils l'avant-garde des peuples lointains dont les prophètes avaient annoncé qu'ils se rendraient à Jérusalem. Celle-ci est le centre, le point vers lequel on va et que cependant on n'atteint jamais, car à l'heure même où l'on en touche les murs, on sait que la véritable route des hommes conduit à une autre Jérusalem.

*
* *

La procession de Judith.

Les livres de la Loi ont dit ce que devaient être les pèlerinages. Le livre de Judith seul en a donné une description. Ce petit livre est plein de fantaisie, et les faits qu'il raconte relèvent plus de la parabole que de l'histoire. Mais il est évident que l'auteur en décrivant une procession s'est inspiré des processions qu'il avait vues. Et c'est une première raison de le lire.

« Toutes les femmes d'Israël, accourues pour voir Judith, s'organisèrent en chœur de danse pour la fêter. Judith prit en main des thyrses et en donna aux femmes qui l'accompagnaient. Judith et ses compagnes se couvrirent de lauriers. Puis elle se mit en tête du peuple et conduisit le chœur des femmes. Tous les hommes d'Israël, armés et couronnés, l'acclamèrent au chant des hymnes. Au milieu de tout Israël, Judith entonna ce chant d'actions de grâces et tout le peuple reprit l'hymne :

> Louez mon Dieu sur les tambourins,
> chantez le Seigneur avec les cymbales.
> Mêlez pour lui le psaume et le cantique,
> exaltez et invoquez son nom!

Quand ils furent arrivés à Jérusalem, tous se prosternèrent devant Dieu[39]. »

Nous retrouvons comme au temps de David et de Moïse la danse et les tambourins; le chœur des femmes et celui des guerriers. Les thyrses, les lauriers et les couronnes rap-

39. Jud., 16, 1-18.

pellent singulièrement les processions des Grecs. Mais on sait qu'aux deux derniers siècles de l'Ancien Testament l'influence de la civilisation hellénique se fait partout sentir, et que ceux qui luttent contre l'hellénisme (le livre de Judith est du nombre) ont sans même s'en apercevoir adopté les modes d'expression de cette civilisation. Il n'y avait d'ailleurs en l'occurrence, si l'hypothèse d'une influence est exacte, aucune ambiguïté, aucune trace de compromission à adopter les thyrses, les lauriers et les couronnes. Mais tout simplement, tout naturellement, la fête religieuse s'exprimait comme une fête humaine et populaire.

Or il s'agit d'une fête populaire. Jérusalem vient d'être sauvée grâce à une veuve. Petits et grands, forts et faibles se réjouissent. Et bien entendu on va à Jérusalem.

La topographie du livre de Judith est arbitraire à souhait. Elle comporte cependant un élément ferme. Le grand combat (parce qu'il est combat apocalyptique) se déroule en bordure de la plaine d'Esdrelon. Or une centaine de kilomètres à vol d'oiseau séparent la lisière nord des monts de Samarie de Jérusalem. Et comme la procession (car c'est une procession) suit les chemins, dans un pays de montagne, elle doit faire près de deux cents kilomètres.

Mais c'est ici qu'apparaît le caractère véritable de cette Procession. Elle est hors du temps et de l'espace. Elle est le chant d'action de grâces qui suit la fin des temps. Elle va cependant à Jérusalem. Toute procession va à Jérusalem, non pas tant à cause du passé de cette ville, qu'en raison de ce qu'elle annonce.

Aux processions de Yahvé qui s'arrêtent à Jérusalem ont succédé les processions du peuple de Dieu vers Jérusalem. Mais celles-ci, après avoir évoqué la marche de jadis vers la Terre Sainte, sont devenues de plus en plus le témoignage vivant d'une espérance eschatologique.

Les processions du Nouveau Testament

Le Christ, les apôtres, les premiers disciples sont des Juifs. Ils ont fait à maintes reprises le pèlerinage de Jérusalem et celui-ci a joué un tel rôle dans le Nouveau Testament qu'on a pu schématiser le témoignage de Luc en disant que son

évangile était une montée vers Jérusalem, tandis que le livre des Actes, conformément à la parole de Jésus, allait être le rayonnement de l'Évangile à partir de Jérusalem vers la Judée, la Samarie et jusqu'aux confins du monde. Dans cette perspective, Jésus pendant sa vie réalise l'espérance messianique de la montée à Jérusalem. Mais comment faut-il traduire l'itinéraire des Actes : faut-il dire que les apôtres et l'Église vont tourner le dos à la vieille ville de Jérusalem dont Jésus a prédit la destruction, ou au contraire faut-il voir la Jérusalem Nouvelle qui naît dans l'enceinte d'une ville ayant achevé sa carrière, s'étendant progressivement jusqu'aux extrémités du monde ?

Les processions de Jésus.

Les récits de l'Évangile évoquent de nombreux déplacements de Jésus. Bethléem, Jérusalem, l'Egypte, Nazareth, Cana, Jéricho, Naïm, Capharnaüm, Bethsaïde, Magdala, Béthanie, la Samarie, la Décapole, le lac de Tibériade, Emmaüs, Césarée de Philippe, la région de Tyr et Sidon. Les miracles ont eu lieu, les paraboles ont été dites tantôt dans des villes ou des villages, tantôt au désert, ou sur le lac, ou le long de la route ou sur la montagne. Jésus est comme le semeur qui parcourt son champ en tous sens afin que partout le grain soit semé. Lorsqu'on parcourt ce pays, on regarde étonné ces paysages que Jésus a regardés, et où il a circulé. Cette terre qu'on appelle la Terre Sainte a reçu partout l'empreinte des pas du Fils de Dieu. « Il est venu chez les siens et il y a dressé sa tente. [40] »

Tantôt seul, tantôt avec quelques disciples, tantôt suivi d'une foule, ses déplacements n'ont le plus souvent pour but que de rencontrer les hommes. Le temps des processions semble fini. Le Dieu vers lequel se rendaient les processions est ici autrement présent que dans le Temple. Il faudrait plutôt songer aux processions de Yahvé. Mais il y a ici beaucoup plus que l'Arche. Dieu visible, tangible, vit familièrement avec les hommes. Ceux-ci ne vont plus vers

40. Jo., 1, 14. On sait que le terme grec σκηνόω, employé par Jean, signifie « dresser sa tente ». Jean dès ce moment songe à l'Exode.

lui. Il vient à eux. « Le royaume des cieux est parmi vous ».

Pourtant Jésus « monte » souvent à Jérusalem. Une première lecture de l'Évangile ne permet de voir en ces déplacements qu'un rite auquel le Christ se soumet volontiers, et qui est pour lui une excellente occasion de prêcher le royaume de Dieu là comme ailleurs, là plus qu'ailleurs puisque les hommes y sont plus nombreux et que de là ils repartiront vers leurs villages.

La Présentation au Temple.

Lorsque, âgé seulement de quarante jours, l'Enfant Jésus est porté au Temple, nous sommes loin des grandes processions de David ou de Néhémie. Marie et Joseph cheminent seuls vers Jérusalem pour y porter l'enfant. Ils accomplissent cependant à cette heure ce qu'avaient annoncé les prophètes Aggée et Malachie : le Seigneur vient en son Temple. Ce lieu où il n'y avait plus d'Arche d'Alliance depuis des siècles recevait la visite du Fils de Dieu.

Mais tandis que la venue de l'Arche avait été fêtée par tout un peuple en liesse, il n'y a en ce jour ni danse ni tambourin. Siméon et Anne se réjouissent. Le vieillard sait qu'il a vu le Messie et il chante la joie des peuples lointains, mais il ne sait sans doute pas que Dieu lui-même vient d'entrer en son Temple.

La Présentation s'inscrit dans le sillage des processions montant à Jérusalem. Qu'elles soient celles du peuple ou même celle de Yahvé, elle les dépasse toutes. Mais elle se fait dans le silence, et à ce titre elle n'est pas une procession. L'heure viendra bientôt où une véritable procession manifestera aux yeux de tous ce qui une première fois vient de se réaliser.

La Procession des Rameaux.

Cette fois-ci c'est d'une véritable procession qu'il s'agit. Il y a une foule, des branchages (comme pour la procession de Judith), des chants et de la joie. « Et il entra à Jérusalem, dans le Temple[41]. » On va vers Jérusalem et le Tem-

41. Mc, 11, 11.

ple, mais déjà tout au long du parcours on a acclamé le « Fils de David » et Jésus, qui a toujours fui les foules qui voulaient le faire roi, accepte cet hommage de tout un peuple. Son entrée triomphale à Jérusalem manifeste sa mission : il est celui qu'ont annoncé les prophètes. Au Jourdain, lorsque la voix du Père a retenti, il n'y avait qu'un petit nombre de disciples, mais au jour des Rameaux un peuple est rassemblé. Au Jourdain, tout près du lieu où Moïse était mort sans entrer dans la Terre Promise, Jésus a reçu l'onction de l'Esprit-Saint afin que, nouveau et véritable Josué, il conduise les hommes dans la nouvelle et véritable Terre Promise. L'entrée à Jérusalem avec ce cortège qui l'acclame ne ressemble pas seulement à l'entrée de l'Arche dans la Cité de David, il prophétise aussi l'entrée des croyants à la suite du Christ dans la Nouvelle Jérusalem.

Vers la Jérusalem Nouvelle.

Car la Jérusalem ancienne va disparaître. C'est au cours de la procession triomphale des Rameaux que Jésus pleure sur Jérusalem. Du sommet du mont des Oliviers où s'organise la procession, on voit devant soi, étalé comme une immense carte de géographie, le magnifique panorama du Temple, de la Ville et des montagnes qui l'entourent « comme Yahvé entoure son peuple »[42]. Tandis qu'on l'acclame, Jésus a les yeux fixés sur cette ville, et c'est alors qu'il pleure sur la cité qui va être détruite. Il n'entrera pas dans la vieille ville sans en avoir proclamé la fragilité et le caractère provisoire.

Deux jours plus tard, le mardi, dans le Temple il annonce à ses apôtres que le sanctuaire national sera détruit. Il emmène alors ses disciples au mont des Oliviers. « Et quand il se fut assis, sur le mont des Oliviers, face au Temple »[43], il prophétisa longuement la ruine du Temple et de la Ville.

Le vendredi il meurt hors de la Ville. Il est enseveli hors de la Ville. Oui, le tombeau du Christ vers lequel les saintes femmes, Pierre et Jean courront au jour de la résurrection,

42. Ps. 124.
43. Mc, 13, 3.

telle l'avant-garde de toutes les processions de l'avenir, ce tombeau qui a vu la rencontre du temps et de l'éternité et qui est la première pierre de la Jérusalem Nouvelle, ce tombeau est au delà des murs de la vieille Jérusalem.

Au jour de l'Ascension, c'est à nouveau sur le mont des Oliviers, de ce lieu qui domine la ville et le Temple, que Jésus va s'élever vers le ciel, envoyant ses disciples bien loin de Jérusalem. Les temps sont accomplis, l'image de la ville s'estompe. Ce n'est plus vers elle qu'il faut aller. De nouvelles processions commencent, celles des apôtres qui animés par l'Esprit-Saint vont parcourir la terre comme Jésus a parcouru la Palestine. Et l'on comprend qu'au jour où elle célèbre la Pentecôte, l'Église reprenne le vieux chant des marches triomphales de Yahvé, le psaume 67 :

> On a vu tes processions, ô Dieu,
> les processions de mon Dieu, de mon roi.
> Royaumes de la terre, chantez à Dieu,
> reconnaissez la puissance de Dieu.

Saint Paul reviendra périodiquement au Temple de Jérusalem, mais le Temple est pour lui beaucoup moins un but qu'un point de départ. « Depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie j'ai procuré l'accomplissement de l'Évangile[44]. »

Il s'agit de porter en tout lieu le nom et l'amour de Dieu. Il n'y a plus pour lui de procession si ce n'est cette marche glorieuse de l'Évangile. Nul point de la terre ne vaut plus qu'un autre. Il n'y a de pèlerinage que celui de la réunion au Christ ressuscité.

Les Évangiles de Matthieu, Marc et Jean s'achèvent en plein air, hors des murs de Jérusalem, donnant le signal d'un départ vers les extrémités du monde.

Seul Luc ramène une dernière fois les apôtres dans le Temple. « Jésus fut emporté au ciel. Pour eux (les apôtres), s'étant prosternés devant lui, ils revinrent à Jérusalem en grande joie, et ils étaient continuellement dans le Temple à louer Dieu[45]. » Mais Luc est précisément celui qui a écrit la suite de l'Évangile, et cette histoire sera celle des marches

44. Rom., 15, 19.
45. Luc, 24, 51-53.

glorieuses de l'Église naissant à Jérusalem pour s'étendre à tout l'univers. Nous retrouvons ici la question posée plus haut : l'Église naissante s'éloigne-t-elle de Jérusalem, ou au contraire est-ce Jérusalem qui s'étend aux dimensions du monde ?

Ce juif d'origine hellénique a parlé du Temple plus que les autres évangélistes. Lui seul a raconté la Présentation au Temple et le pèlerinage de Jésus à l'âge de douze ans, lui seul aussi a rapporté les paroles de Jésus pleurant sur Jérusalem. Son évangile commence dans le Temple où Zacharie officie, et s'achève dans le Temple où prient les apôtres. Mais le livre des Actes commencé dans Jérusalem s'éloigne progressivement de la ville antique. Il s'arrête longtemps à Antioche pour s'achever à Rome.

Il était réservé à Jean, si sensible au cycle de l'Exode, et au symbolisme des lieux et des faits, de marquer l'unité des deux Testaments en parlant de la Jérusalem céleste.

Les trois premiers évangiles sont écrits avant la destruction de Jérusalem. La ruine de la ville sainte est pour eux une prophétie, mais la vieille cité existe toujours, et elle est toujours le point de ralliement, le centre de ceux qui n'ont pas entendu l'Évangile. Au contraire lorsque Jean écrit, Jérusalem est déjà anéantie, le Temple est brûlé, les Juifs sont dispersés.

Il est trop évident que la Jérusalem qui vient d'être anéantie n'est pas celle qu'attendaient les prophètes. Peut-être Jean, après la Pentecôte, est-il remonté plus d'une fois au sommet du mont des Oliviers, là où Jésus avait annoncé la destruction de la ville. Cette ville était sous ses yeux et il ne pouvait plus la voir sans se remémorer le grand discours de Jésus sur la fin du monde. Mais qu'avaient donc voulu dire les prophètes en parlant d'une Jérusalem qui rayonnerait de la clarté de Dieu ?

Maintenant que la vieille ville n'était plus, les prophéties du livre d'Isaïe prenaient un relief nouveau. La ville attendue ne viendrait pas de la terre, même si les hommes relevaient les murs de Jérusalem. Elle viendrait du ciel avec le Seigneur Jésus dont les anges avaient annoncé le retour, précisément en ce même sommet du mont des Oliviers où Jésus avait décrit la fin du monde, en regardant la ville. Et l'image de cette ville, l'image chère aux prophètes, allait

être reprise par Jean pour décrire le terme même de l'histoire du monde. Une ville et qui s'appelle Jérusalem, une ville qui a des remparts et des portes comme la ville qu'on voyait du sommet des Oliviers. Mais une ville où il n'y aurait pas de Temple, car « le Dieu Maître de tout est son Temple ». Une ville enfin vers laquelle les hommes de toute race s'avancent en procession [46].

Cette procession, Jean l'a décrite aussi. En tête les douze tribus d'Israël, puis « une foule immense, impossible à dénombrer, appartenant à toute nation, race, peuple et langue. Ils se tenaient vêtus de robes blanches, des palmes à la main [47] ». Ils sont autour du Christ vainqueur et ils tiennent des palmes comme au jour des Rameaux. Le terme de leur procession n'est plus un Temple mais la Cité éternelle, la Jérusalem céleste.

*
* *

L'image de la procession vers Jérusalem s'est ainsi imposée sous des formes différentes aux successives époques de la révélation biblique. Les processions de Yahvé s'achèvent à Jérusalem dans le Temple. Les processions du peuple de Dieu vont toujours vers Jérusalem et vers le Temple. Le Nouveau Testament semble marquer une hésitation : pour lui, les processions de la terre n'ont pas de but, le royaume de Dieu est partout, mais ce royaume commencé est doublement en marche, d'abord parce qu'il s'accroît, mais aussi parce qu'il attend non plus une cité des hommes mais celle de Dieu. Les processions seront moins le souvenir des marches du désert ou l'acheminement vers un lieu saint, que l'expression eschatologique d'une espérance qui chante dès maintenant l'avènement du monde futur.

Mais de l'une à l'autre de ces conceptions il y a continuité, l'Arche a disparu, le Temple a été détruit, et cependant à toutes les époques ces processions ont été des défilés joyeux, des marches triomphales, entraînant les Hébreux, les Israélites, les Juifs, puis les chrétiens dans la seule et unique caravane d'Abraham.

François Louvel, o. p.

46. Apoc., 21-22.
47. Apoc., 7, 1-12.

Sens humain de la procession

Le fait que tous les temps, toutes les races, toutes les civilisations et toutes les religions aient considéré et pratiqué la « procession » comme un rite religieux témoigne qu'elle porte une signification humaine universelle.

Ses formes ont été sans doute les plus diverses, des plus nobles, les Panathénées, aux plus grossières danses en certaines tribus. Elles convoient ainsi un contenu spirituel très différent, d'inspiration, ici très pure, là, frénétique et sensuelle... Nous laisserons de côté ces dernières pour n'envisager que les processions de caractère religieux supérieur.

Nous n'en rappellerons les formes que pour en faire saillir les caractères propres.

I. — Principe fondamental

En nous replongeant aux origines chrétiennes, à Jérusalem et à Rome, nous trouvons les éléments premiers et essentiels de la Procession.

Etheria nous montre la communauté entière, clergé et fidèles, formant un cortège solennel pour escorter, avec le chant des psaumes et des hymnes, l'évêque qui va célébrer la liturgie dans l'un des lieux sacrés de la ville.

On *va quelque part* pour y *faire quelque chose*[1]. Etheria ne manque pas de noter qu'on offre l'Eucharistie, qu'on

1. Fort justement le Canon T. A. Lacey, dans *The Liturgical use of the Litany*, observe : « A perambulation alone is not a procession. A procession means going somewhere to do something... The priest and clerks must have somewhere to go and something to do when they get there. » Cité par Colin Dunlop, *Processions*, p. 21.

chante hymnes et psaumes, qu'on lit l'Écriture, qu'on dit des prières; mais toujours elle souligne en quel *lieu* tout cela est célébré. Son récit rappelle sans cesse les démarches de la Communauté vers l'un des lieux saints.

En somme la procession est un pèlerinage vers un haut lieu spirituel proche. C'en est une forme réduite quant à la distance, et donc quant à la durée, mais forme communautaire, hiérarchisée et solennelle.

Il apparaît qu'elle suppose la religion des lieux. Il y a des lieux privilégiés de par le souvenir qu'ils perpétuent (Calvaire, Sépulcre, colline de l'Ascension). Privilégiés de par la grâce qui en émane.

A Rome, le Vendredi-saint, le pape déchaux ainsi que tous les ministres quittent le Latran pour aller à Sainte-Croix de Jérusalem, y encenser et vénérer la Croix.

Plus tard nous verrons le clergé de Notre-Dame de Paris aller au tombeau de sainte Geneviève, où a lieu la bénédiction des Rameaux; puis redescendre par le Petit Pont, frapper trois fois à la porte de la prison, délivrer un prisonnier et rentrer à Notre-Dame.

Les exemples sont innombrables dans la tradition.

Jamais, semble-t-il, on ne s'est cru interdite cette religion des lieux, par la déclaration du Christ à la Samaritaine. A celle que préoccupe le conflit des lieux, le Garizim ou Sion, Jésus répond : « Femme, l'heure approche où vous adorerez le Père ni en cette colline ni à Jérusalem (seulement) » (Jean 4, 21). Et il oppose la religion « *in spiritu et veritate* » à ce matérialisme nationaliste et racial. En le purifiant de ces éléments fâcheux, l'Église a conservé de la tradition humaine universelle, le culte des lieux. Et c'est la source première de ses rites de procession [2]. Elle fournit un principe incontestable pour juger de la qualité d'une procession et pour en restaurer la forme authentique. Tourner autour de l'église, sortant par une porte et rentrant par

2. L'évêque du Mans, Charles de Froullay, suggérait un sens mystique intéressant, quoique plus subtil, en observant dans la Préface de son *Processionnal* (1751), « per publicas supplicationes, quae fiunt procedendo de loco in locum, admonemur, tanquam advenae et hospites, desiderari in terris manentem civitatem quam... instar viatorum, futuram inquirimus. » Cette belle interprétation est adventice et latérale.

l'autre, tourner à l'intérieur même de l'église, n'est qu'une forme abâtardie de la procession [3].

Parmi les *lieux privilégiés*, il faut signaler les *Cathédrales*, où il était de tradition que les paroisses se rendent en procession. Ce qui marquait la liaison avec l'église-mère et témoignait de la catholicité de la foi.

Il faut en dire autant des pèlerinages à Rome, qui sont en réalité des processions majeures. Et à un moindre degré des autres pèlerinages à des lieux de grâce, à un tombeau de saint, à un lieu marqué par la Sainte Vierge (Lourdes, La Salette, etc.).

Mais aussi les processions intérieures, par exemple aux fonts baptismaux; ou extérieures : au cimetière, procèdent du même principe : aller quelque part pour y faire quelque chose.

*
* *

Moins définies par le culte d'un lieu sacré, nombreuses sont les processions déterminées par la *fonction*.

Au premier rang il faut mentionner celles qui sont incluses dans la liturgie eucharistique. Ce sont d'abord la procession d'entrée, ou d'*Introït*, du clergé quittant la sacristie pour se rendre au sanctuaire. Il est fâcheux que nous en ayons tellement perdu le sens, alors que la solennelle démarche du prêtre et des ministres entraînait la pensée des fidèles vers l'autel et que les chants du psaume et de l'antienne les introduisaient si efficacement dans le mystère célébré. Joie, triomphe, adoration, supplication, fondaient toute la communauté dans une célébration théocentrique, alors que la prévalence des « prières au pied de l'autel » ramenait la prière sur soi-même.

La procession de l'Évangile, demeurée si solennelle chez les Orientaux, peut redevenir, si l'on en comprend les rubriques, riche de signification. La parole de Dieu va être proclamée, et les lumières, l'encens, le cortège qui entoure

3. Mme Maurice-Denis-Boulet observe justement que « ce sont les processions trop courtes ou intérieures qui paraissent dépourvues de sens et déplaisent justement à nos contemporains » (*La Maison-Dieu*, 41, p. 33).

le livre des Évangiles, lui donnent les honneurs comme à la personne du Christ.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les processions des Offrandes, puis de la Communion. On voit assez que cette marche chantante vers l'autel associe étroitement les fidèles au sacrifice sacerdotal. On va quelque part pour y faire quelque chose.

Il faut en dire autant des processions des Rogations et des litanies. La bénédiction des champs, l'offrande du travail, ou la supplication lors de fléaux ou d'épidémie, sont une communion avec la terre que Dieu nous a confiée en Adam.

Une interprétation fondée de la *Statio* romaine donne à la procession papale, qui se rendait à une église chaque jour nouvelle pour la célébration eucharistique, une signification assez curieuse. Tertullien écrit dans le *De Oratione* que la *statio* « *de militari exemplo nomen accepit, nam et militia Dei sumus* ». Ainsi en se rendant à l'église titulaire du jour, on allait comme à la tour de garde, où la communauté prenait sa faction ce jour-là. Voilà qui nous est devenu assez étranger.

Moins étroitement lié à la liturgie commune, on perçoit facilement à quelles fonctions sont destinées les processions du *cortège nuptial*, du cortège conduisant un nouveau prêtre de la maison à l'église. Les mœurs motorisées modernes ne souffrent plus l'escorte d'honneur et de prière qui, de la « levée du corps », conduisait à l'église, puis au cimetière le chrétien allant « dormir » dans l'attente de la résurrection. Mais comme était belle la tradition qui en Bretagne escortait à travers toute sa paroisse le curé défunt, à qui on présentait une dernière fois les maisons bénites et sanctifiées par son sacerdoce.

Inversement la procession d'accueil qui, des portes de la ville, conduisait le nouvel évêque à la mairie, puis à sa cathédrale, marquait l'hommage de toute une cité à son pontife[4].

On a d'ailleurs signalé qu'après la Paix de l'Église, les processions romaines portaient un caractère de *propagande*

4. Ainsi le Christ fit-il « *processionnaliter* » son entrée à Jérusalem le jour que nous disons « des Rameaux ».

et devenaient un peu des « manifestations »[5] où s'affirmait le triomphe de l'Église sortant de ses Catacombes. La procession s'apparente alors aux parades ou aux défilés chers aux partis, aux ligues, aux grands corps sociaux, où l'on déploie le nombre, la puissance, le faste des étendards, des bannières et l'éloquence des placards. L'interdiction des processions a été l'un des épisodes caractéristiques de la lutte laïciste contre l'Église. La proscription des emblèmes religieux, même aux funérailles, faisait que c'était à l'affirmation publique de la foi qu'on en avait.

Depuis plusieurs siècles les processions du Saint-Sacrement dans les rues fleuries et pavoisées de la cité signifiaient l'hommage public au Christ. C'est précisément cet hommage que les lois laïcisantes ont proscrit.

Lorsque ces processions prenaient, surtout en Espagne, un caractère « dramatique », figuration des mystères du Jour, des Saints, de la vie de la Vierge et surtout de la Passion, portement de la Croix, crucifix sanglants ou *Pietà*, vierges douloureuses, c'était une saisissante prédication que ces mises en scène, où concouraient les enfants, les corporations, les confréries, les corps constitués de la ville et l'armée.

Ces diverses processions revêtiront évidemment des

II. — Modalités accessoires multiples

Le rite processionnel est si riche qu'il y a lieu d'y discerner de nombreux éléments de valeur humaine et spirituelle.

1) Nous avons dit que la Procession est *communautaire et hiérarchisée*.

Elle répond au besoin des fidèles de se rassembler organiquement autour de ses prêtres, comme aussi de retrouver des communautés-sœurs pour unir la foi et la prière dans une expression plus fervente.

2) Il n'est pas hors de propos de voir en elle une manifestation de l'*homo ludens*, offrant à Dieu son activité naturelle de jeu.

L'homme, qui reste un enfant, éprouve le besoin de faire

5. Contre l'Arianisme, par exemple, à Antioche ou à Constantinople.

quelque chose. Parler, chanter ne lui suffisant pas, il aime bouger, marcher. Il ajoute du prix à la fatigue corporelle. Revenir de la procession bien fatigué est une forme amoindrie de la satisfaction qu'éprouve le pèlerin qui a fait à pied une longue route.

3) Il est normal que, pour soutenir son effort, le chant de masse et les instruments de musique disciplinent le pas qui, sans être de rythme militaire, revêt en certains pays un temps lent, pas de procession démultiplié.

Les danses processionnelles, plus rares de nos jours, ont existé même dans les liturgies chrétiennes. Graves en certaines circonstances, gracieuses, joyeuses, elles sont l'expression corporelle de sentiments authentiquement religieux.

Les danses toujours pratiquées à Echternach au son des violons sont presque pénitentielles par la fatigue qu'elles causent.

S'il y a eu jadis, et aujourd'hui encore au cœur de l'Afrique ou chez certaines sectes arabes, des danses frénétiques, provoquant une sorte d'extase, les danses grecques des Panathénées exprimaient un sentiment religieux de qualité.

On ne voit pas pourquoi nos processions chrétiennes devraient se traîner arythmées, désordonnées, sans grâce et sans allégresse[6]. Il est pénible de voir que, si les processions monastiques d'entrée à l'église sont bien rythmées, la sortie du chœur distend la colonne, au point que les premiers rangs marchant noblement, les derniers suivent à la débandade. C'est un art de marche que nous avons perdu.

On a justement observé que « les différentes affections de l'âme sont l'origine des gestes, et la danse qui en est composée, est par conséquent l'art de les faire avec grâce et mesure relativement aux affections qu'ils doivent exprimer[7] ». Ayant perdu ces traditions, c'est un *art* que nous avons à réapprendre, si nous voulons que nos processions redeviennent de nobles rites, dignes de la majesté à qui nous faisons hommage.

6. J'ai été témoin à Assise de cortèges funèbres qui emportaient d'un pas allègre le mort vers le cimetière.

7. De Cahusac, *La danse ancienne et moderne*, p. 17. Cité dans W. O. E. Œsterley, *The sacred dance*, p. 5, n. 3.

4) Il n'est pas jusqu'à l'*ordonnance* de la procession dont nous avons à mieux comprendre les rubriques.

Inutile de dire que, pénitentielles ou triomphales, nuptiales ou funéraires, les processions requièrent de très différents appareils. Ici, vêtements gris ou noirs de pénitents à cagoules; là chapes somptueuses de tissus chamarrés et fleuris.

Il est notable par contre que l'ordre en sera inverse selon qu'on fait cortège d'honneur à un grand personnage ou que, conduit par lui, on lui emboîte le pas.

Le nouveau prêtre, l'évêque, le Saint-Sacrement sont précédés de tous les fidèles qui s'échelonnent en dignité croissante, afin qu'éclate enfin la majesté du personnage honoré. Au contraire le cortège des mariages et le « convoi » funèbre suivent ceux que l'on accompagne dans le deuil ou la joie[8].

Parmi les accessoires de la procession, statues, drapeaux, reliques, bannières, bâtons de corporations, etc., c'est la Croix qui toujours ouvre la marche dans un symbolisme évident. Le Christ nous conduit comme Seigneur, Chef, Pasteur. Elle doit être entourée d'honneurs. Signe de la victoire que chante l'Église, au jour même du Vendredi-saint, dans l'hymne de Venance Fortunat :

Vexilla Regis prodeunt
Fulget Crucis mysterium...

Tout naturellement avec les fleurs, ce sont les lumières que le sentiment populaire aime multiplier dans ses processions, cierges ou flambeaux.

Il est incontestable que les foules, à Lourdes par exemple, attachent au fleuve de feu que dessine l'infinie multitude des lumières, une qualité spirituelle qui l'emporte sans doute sur le côté pittoresque, mais qui est assez difficile à définir. Autant la procession de la Vigile pascale a de sens, autant peut-on croire qu'en d'autres cas, la procession aux flambeaux se justifie surtout par la ténèbre nocturne où elle se déploie.

8. Ainsi dans un défilé militaire les chefs victorieux prennent la tête des troupes qu'ils commandent encore.

*
* *

Ainsi apparaît-il que, parmi les rites de nos liturgies catholiques, assez importants sont les éléments qui tiennent à la nature de l'homme et des choses. Mais les plus nobles sacrements ne sont-ils pas encore bien plus engagés dans les réalités naturelles de l'eau, de l'huile, du pain et du vin. Celles-là même dont l'homme se lave, se oint, se nourrit et s'enivre.

Enfin est-il nécessaire de remarquer que le principe émis au début de cette analyse n'épuise pas le contenu humain de la procession.

« *On ne marche pas seulement pour arriver*, disait Gœthe, *mais pour vivre la route.* » C'est une vérité de portée universelle qui définit les activités de jeu si naturelles à l'homme. Est-ce hors de propos de dire qu'un des grands attraits du pèlerinage — forme éminente de la procession — c'est précisément de *pérégriner*. Ici aussi la chasse est parfois plus intéressante que la prise. Il faudrait dire alors que la route apporte tellement que le pèlerinage s'achève avec elle. En tous cas, elle le conditionne au point que, sans elle, c'est-à-dire sans cet effort d'aller, de tendre, d'espérer, de poursuivre, il n'est pas de pèlerinage véritable[9]. Comme aussi, à proportion, il n'est pas de procession véritable pour ceux qui en demeurent les spectateurs.

N'est-ce point pour cela que Dieu n'a pas voulu que nous gagnions son (notre) ciel, sans avoir, *viatores et peregrini*, fait la longue et dure route, dont la peine ajoutera à la possession une saveur que nous n'aurions jamais goûtée autrement.

Paul Doncœur, s. j.

9. Il est clair que les habitants de Lourdes ou d'Auray sont peut-être des paroissiens, mais non des pèlerins de Notre-Dame ou de sainte Anne. Ce qui explique la vulgarité spirituelle de populations qui font trop du sur-place.

NOTE SUR LA SOCIOLOGIE DES PROCESSIONS

Il ne peut être question dans la situation présente de l'étude sociologique des rites et attitudes religieuses de résoudre un problème aussi complexe que celui posé par les processions. Tout au plus peut-on tenter un premier débrouillage sans lequel on persévérera inévitablement dans les confusions qui encombrent trop d'études folkloriques, mais aussi trop d'initiatives paraliturgiques. Quand un groupe se constitue pour marcher en file plus ou moins organisée, il peut être mobilisé par des facteurs bien divers et il ne suffit pas que cette marche revête un caractère religieux pour mériter sans plus d'être qualifiée de procession. Il serait souhaitable, et d'ailleurs conforme à l'usage commun, de bien distinguer de la *procession* le *cortège* et la *parade*, quitte à reconnaître par la suite qu'il existe à côté des types purs des associations complexes.

I

Le cortège

Le cortège s'organise autour d'une personne ou d'un objet que l'on veut honorer. C'est un rite d'honneur et, au sens le plus large, un acte de culte en donnant au mot culte toute ses résonances étymologiques. Pour une mentalité traditionnelle l'objet de ce culte est toujours à quelque degré chargé de puissance divine et c'est cette puissance qui, comme une force d'aimentation, coagule la foule, lui donne une orientation et une raison d'être collective et constitue

le cortège. Une mentalité laïcisée pourra tenter une interprétation juridique de ce fait et y voir, à l'exemple de certains disciples d'Hauriou, le type le plus infime d'institution. Avec moins d'exigence on se contente d'ordinaire de parler, comme nous l'avons fait nous-même, d'honneur, terme vague qui recouvre les dégradations ultimes d'un sens du sacré qui n'ose plus s'avouer.

C'est ainsi que la mort, objet typiquement sacré, est dans les cultures les plus diverses, occasion d'un cortège. Dans bien des cas, et il semble bien qu'il en fut longtemps ainsi dans le christianisme, le cortège funèbre constitue un élément essentiel du culte des morts. Il serait facile de montrer les persistances dans le langage ou dans les usages populaires de cette importance du cortège funèbre. On ne saurait trop regretter que le rituel romain des funérailles ait abandonné le magnifique ensemble de psaumes et d'oraisons qui avait donné à cette « conduite » du corps une signification eschatologique.

Du point de vue qui est ici le nôtre il y aurait lieu de faire entrer dans la même catégorie les « processions » de saintes reliques et même les processions du Saint-Sacrement qui ont les unes et les autres donné lieu à de tels développements et parfois à de telles déviations folkloriques. Ici encore l'appauvrissement du rituel liturgique a laissé libre champ à une expression populaire dont la fruste naïveté nous ramène souvent au niveau d'une religion naturelle, plus chargée d'une confiance superstitieuse dans la force qui irradie des reliques que des perspectives proprement chrétiennes dont témoigne le cortège d'introduction des reliques lors de la consécration d'une église.

C'est enfin dans la même ligne qu'il faudrait faire entrer, au moins dans le monde chrétien, les cortèges qui se forment autour d'une image ou d'une statue vénérée et plus spécialement des images réputées miraculeuses. On sait que la christianisation du même sentiment religieux a conduit l'Occident médiéval au développement exubérant du culte des reliques qui s'atténuera par la suite au profit de celui du Saint-Sacrement, et l'Orient à celui des saintes icones resté vivant jusqu'à nos jours. De part et d'autre les usages populaires, continuant souvent de vieux cultes locaux christianisés par l'apport de la relique ou de l'image, entourent

les rites proprement chrétiens de tout un déploiement folklorique.

Mais avec les reliques ou les images, bien davantage avec le Saint-Sacrement, nous sommes tout proches des cortèges qui se constituent autour d'un personnage élevé en dignité et d'un détenteur de l'autorité, épiphanie privilégiée, pour la conscience traditionnelle, de la puissance divine. Cette épiphanie s'est réalisée en plénitude, pour le christianisme, dans le Christ en qui ce qui est invisible en Dieu est devenu visible. Mais à son tour la présence du Christ se continue dans l'Église au travers de trois manifestations privilégiées : le Sacrement du Corps du Seigneur, l'Évangile et le ministère apostolique qui donneront lieu à trois cortèges. Nous avons déjà parlé du premier et signalé les développements folkloriques dont il peut être l'occasion; sauf cas exceptionnels le cortège de l'Évangile a peu dépassé le cadre du hiératisme liturgique. Quant au cortège de l'évêque il a souvent interféré avec les escortes des autorités séculières et, suivant les temps et les pays, son caractère spécifiquement chrétien a pu s'atténuer lorsque l'apôtre (le Seigneur apostolique comme on disait jadis à Rome) n'est plus apparu que comme un dignitaire ecclésiastique.

II

La parade

Le cortège fait volontiers une place à la parade. Il n'en reste pas moins que nous avons affaire à deux manifestations sociologiquement très différenciées. Dans le cortège, avons-nous dit, la foule se coagule autour d'une personne ou d'un objet considérés à quelque degré comme chargés de puissance divine. Dans la parade c'est le groupe social lui-même qui se transfigure pour exprimer une valeur sacrale. Le glissement de l'un à l'autre est manifeste chaque fois qu'une valeur sacrée hypostasie le groupe social. Ainsi dans les religions tribales ou poliades : lors des panathénées par exemple, Pallas Athèna est la personnification de la cité et celle-ci rend un culte à sa propre divinité dans l'ar-

dente cavalcade des éphèbes et la solennelle procession des jeunes filles porteuses du péplos. L'identification ne saurait être poussée à ce point dans une société chrétienne, mais bien des fêtes patronales, des pèlerinages à un haut-lieu local ou des processions votives ne revêtent pas sans raison profonde le caractère de la parade. Les reconstitutions historiques, les costumes traditionnels, parfois des chants, des danses ou des mimes dont le caractère originel n'est plus perçu perpétuent le souvenir oublié d'antiques parades, à moins qu'elles n'en constituent de nouvelles. Il semble bien en effet que ce soit une nécessité, pour un groupe cohérent, de se donner un spectacle à lui-même et de renouveler ainsi la conscience de son unité et de sa valeur.

Il est difficile de distinguer divers types de parades comme nous l'avons fait pour les cortèges. Certaines, pourtant, sont plus directement rattachées à un souvenir historique dont elles se proposent de renouveler la mémoire. En conséquence elles prennent volontiers l'allure de reconstitutions : c'est le cas de nombreuses processions votives, les unes annuelles, les autres répétées à intervalles réguliers. L'événement ainsi rappelé peut être en fait ou strictement historique ou légendaire. Il est de toutes façons présenté comme l'objet direct de la fête et conditionne la parade qui y est exécutée.

D'autres parades s'organisent en fonction d'un thème qui ne cherche pas de justification historique immédiate. On pourrait les appeler parades traditionnelles. Les costumes, les chants et, le cas échéant, les danses caractéristiques du groupe social y jouent un rôle important. C'est le cas de beaucoup de cortèges qu'on est convenu de dénommer folkloriques. On comprend aisément quels glissements peuvent se produire vers une catégorie aussi vague, surtout lorsque la mode ou des intérêts touristiques et commerciaux entrent en jeu. On peut se demander ce que certains Pardons bretons gardent de leur caractère originel de pèlerinage. Ce qui était primitivement procession au sens précis que nous allons maintenant définir est devenu de plus en plus exclusivement parade, si tant est qu'il mérite même ce nom. Dans une société laïcisée comme la nôtre la parade garde difficilement un caractère sacré, pour ne pas dire religieux. Mais parfois une ferveur collective se réveille provisoirement et

ce qui n'était plus que défilé redevient parade au sens le plus authentique du mot : le groupe social, tout entier ou au travers de délégués, s'exprime à lui-même ses valeurs les plus hautes.

III

La procession

Le terme de procession désigne plus spécialement une marche religieuse. C'est ici le mouvement qui est l'élément prédominant. Il y aurait donc lieu de rechercher quelle peut être la signification sacrale de la marche et comment elle suffit, à elle seule, pour donner consistance à un groupe. Marcher ensemble est un acte éminemment social. Du seul fait du rythme qu'elle développe et entretient, la marche constitue un facteur de coagulation sociale d'autant plus puissant que le rythme sera mieux marqué. On sait combien ce rythme si simple peut être envoûtant, attirer irrésistiblement ceux qu'il atteint, les tirer hors d'eux-mêmes pour les faire participer à un état communionnel qui peut atteindre jusqu'à l'extase collective. Tout groupe social tend spontanément à utiliser cette force, soit qu'il la capte autour d'un symbole, et nous retrouvons le cortège, soit qu'il l'oriente vers un haut lieu en lui donnant ou non l'allure d'une parade, soit enfin qu'il lui conserve sa pureté et sa puissance originelle en se contentant d'assurer l'uniformité du rythme par la musique ou par le chant. Le rythme peut alors s'ordonner et se structurer jusqu'à ce que la simple marche devienne danse. Toutes ces variantes peuvent se retrouver dans la marche religieuse ou procession.

Plus caractéristique est la distinction entre la procession fermée sur elle-même en forme de circumambulation, et la procession ouverte qui part d'un lieu et tend vers un autre lieu. De soi, la circumambulation n'a de signification religieuse que comme participation aux rythmes cosmiques. C'est dire qu'elles n'est pas immédiatement chrétienne. Les processions circumambulatoires, cependant fréquentes en milieu chrétien, sont le plus souvent la continuation d'usages préchrétiens, habituellement en relation avec le culte solaire. Mais il arrive aussi, et c'est plus grave, que la cir-

cumambulation constitue une forme atrophiée de ce qui fut primitivement une procession orientée, soit que le sanctuaire de départ et le sanctuaire d'arrivée s'identifient, soit même qu'on se contente de faire le tour d'un sanctuaire parce qu'on ne sait où aller.

Combien plus riche de signification dans le christianisme la procession qui conduit une assemblée vers un sanctuaire. Qu'il s'agisse du pèlerinage, cette forme privilégiée de procession, ou de l'ancienne forme de la station romaine qui rassemblait les divers groupes de fidèles pour l'entrée solennelle dans l'église où devait être célébrée l'eucharistie. En continuité directe avec elle, et plus immédiatement symboliques encore, les deux processions d'Offertoire et de Communion qui resserraient les fidèles autour de l'autel. Avec elles la procession réalise la plus haute signification dont elle soit susceptible : elle prend immédiatement valeur eschatologique, assurant la forme de communion la plus parfaite qui se puisse concevoir et anticipant sacramentellement le mystère ultime de l'Église. Il y a cependant continuité entre les forces sociales élémentaires qui groupent des hommes pour aller ensemble vers un lieu sacré et la transposition spirituelle à laquelle elles sont appelées.

I.-H. Dalmais, o. p.

LES DIVERSES FORMES DE PROCESSION DANS LA LITURGIE

« Qu'est-ce qu'une procession ?

C'est la question que je posais, un soir de février 1946, à M. le Maire qui m'avait convoqué dans son cabinet. Il craignait que la cérémonie prévue pour le lendemain, et qui devait se dérouler sur la voie publique, ne fût une procession, contrevenant à l'arrêté municipal de 1881 toujours en vigueur dans la commune.

« Elle se reconnaît, m'expliqua-t-il, à la présence d'un dais, de bannières, de suisses, et au chant de cantiques. » Je n'eus pas de peine à le rassurer : nous organisions non une procession, mais un cortège à l'occasion de la promotion cardinalice de notre archevêque.

Je crains que beaucoup de fidèles et même d'ecclésiastiques n'eussent pas été capables de définir une procession de façon plus précise. M. le Maire avait pour lui une double excuse : il entendait se placer sur le terrain de la seule jurisprudence civile, et il ne partage pas notre foi. Or les processions de l'Église sont très diverses de formes et de structures, elles répondent à des besoins très variés, au point que l'on risque de ne plus retenir entre elles, comme éléments communs, que des détails aberrants, fort accessoires, voire ridicules. Et pourtant, avant d'analyser leur diversité, il faut bien réfléchir d'abord à ce qui en fait l'unité, à ce qui doit se vérifier dans chacune d'entre elles.

I. Les éléments communs a toute procession

Il existe deux définitions officielles des processions : l'une qui est contenue dans le Rituel romain où elle figure sans

changement depuis l'édition de 1614, l'autre qui est donnée par le Code de droit canonique de 1918.

> Les processions publiques et sacrées, ou supplications, dit le Rituel, sont en usage constant dans l'Église catholique depuis leur antique institution par les Saints Pères, en vue soit d'exciter la piété des fidèles, soit de rappeler les bienfaits de Dieu et de lui en rendre grâces; soit d'implorer le secours divin. Elles doivent être célébrées avec toute la religion convenable, car elles contiennent de grands mystères divins et ceux qui les suivent dévotement reçoivent de Dieu des fruits salutaires de la piété chrétienne : c'est le devoir des curés d'en avertir les fidèles au moment le plus opportun[1].

> Sous le nom de processions sacrées, dit le Code, sont désignées des supplications solennelles faites par le peuple fidèle sous la conduite du clergé en allant en ordre d'un lieu sacré à un lieu sacré, destinées à exciter la piété des fidèles, à rappeler les bienfaits de Dieu et à lui en rendre grâces, à implorer le secours divin[2].

Ces deux définitions s'accordent sur deux éléments. D'une part, les processions sont des supplications, c'est-à-dire des prières revêtant un caractère solennel : sont exclues par conséquent toutes les manifestations n'ayant pas cet aspect essentiel, ne répondant qu'à la curiosité ou au pittoresque, ou organisées dans un but de propagande, d'expression humaine : la procession est un langage qui parle à Dieu, non à la cité des hommes. D'autre part, ces supplications doivent exciter la piété envers Dieu, rappeler avec reconnaissance ses bienfaits ou implorer son secours.

Mais chacune des deux définitions complète et précise à sa façon ce fonds identique. Le Rituel est plus soucieux d'approfondir l'essence théologique et la catéchèse des processions : « ce sont de grands mystères divins », signes d'une réalité surnaturelle invisible et source de grâce (« ceux qui les suivent dévotement reçoivent de Dieu des fruits salutaires de la piété chrétienne »). C'est pourquoi les curés manquent à leur devoir s'ils ne donnent pas aux fidèles au préalable (*praemonere*) l'instruction qui leur est nécessaire

1. *Rituale Rom.*, éd. 1952, tit. 10, cap. 1, n. 1; éd. 1925, tit. 9, cap. 1, n. 1.
2. Can. 1290, § 1.

pour découvrir sous les signes la réalité divine, et la préparation qui leur permettra d'en retirer les fruits attendus. On reconnaît là l'esprit du Concile de Trente et l'application des principes de pastorale exprimés au cours de la session XXII (chap. 8) : de la messe, le Rituel les étend aux sacrements (tit. I, c. 1, n. 10) et, ici, aux processions. Une procession ne doit pas donner lieu uniquement à des préparatifs matériels, à des détails d'organisation : elle exige avant tout une préparation des esprits et des cœurs, une catéchèse au sens précis du terme, et donc une authentique vue de *foi* sur le mystère divin que la procession contient et exprime, une recherche attentive des motifs qui la commandent.

Le Code de droit canonique, de son côté, apporte un certain nombre de compléments qui permettent de mieux décrire le déroulement du rite et qui énumèrent certaines conditions essentielles de sa célébration. On peut les schématiser ainsi : 1) une assemblée du peuple chrétien 2) en marche 3) d'un point à un autre. *A populo fideli, duce clero* : une procession n'est donc pas un défilé d'ecclésiastiques entre deux haies de fidèles passifs; c'est le peuple lui-même qui fait la procession, le clergé en tête servant de guide. Peuple et clergé : c'est une assemblée liturgique avec tous les caractères que nous lui avons attribués dans les divers articles que nous avons consacrés à ce sujet. Mais c'est une assemblée qui se déplace, et qui se déplace en ordre : *eundo ordinatim*. La définition du Rituel ne précisait pas ce point, qui sans doute allait de soi jadis; la précision est pourtant devenue nécessaire puisque nous avons été trop souvent témoins de prétendues processions où le peuple chrétien restait figé, immobile. Or le mouvement de l'assemblée a de soi une valeur importante de symbolisme puisqu'il nous rappelle que toute l'Église de la terre est dans la condition voyageuse : *peregrinamur a Domino*, et qu'elle est en marche vers le Seigneur[3]; la solidité avec laquelle nos paroissiens sont assis sur leur chaise peut être le signe troublant de leur confortable installation terrestre : n'attendent-ils pas avec trop de patience le retour du Christ? Et notons bien

3. Pour une fois, G. Durand de Mende, *Rationale*, lib. 4, c. 6, n. 14, a assigné une symbolique exacte à la procession.

que ce déplacement se fait *de loco sacro ad locum sacrum*. M. de La Palice traduirait ainsi : la procession consiste à aller d'un point à un autre. Il aurait bien raison contre les canonistes qui, soucieux de ne pas trop compromettre les situations acquises, atténuent de la façon suivante : la procession « doit avoir pour point de départ et d'arrivée un lieu sacré, unique ou différent »[4], alors que, nous le verrons en décrivant chaque sorte de procession, la tradition liturgique a toujours exprimé la nécessité d'un double terme. La procession aura d'autant plus de chance de survivre par delà les siècles et de s'étendre au-delà des frontières liturgiques, que le cheminement entre ces deux termes sera plus essentiel, plus objectif. Tourner autour d'un bénitier, faire défiler des clercs et une confrérie le long des bas-côtés d'une église : ce n'est pas une procession.

Pour résumer, il semble que les éléments nécessaires à toute procession sont les suivants : 1) un rassemblement du peuple fidèle autour de son clergé, c'est-à-dire la réunion de toute une communauté locale; 2) un cheminement en ordre de ce peuple guidé par le clergé; 3) un but spatial fixé à ce cheminement : un lieu vers lequel on va; 4) la prière intense qui fait de la procession comme un temps exceptionnellement fort dans la vie liturgique elle-même; 5) un mystère chrétien sous-jacent à la célébration, qui doit être présenté aux fidèles dans une catéchèse préalable et qui comporte une grâce propre.

Les conclusions qui se dégagent aussitôt de cette énumération c'est, d'une part, que la procession, acte public du culte liturgique, ne peut être décidée que par l'autorité compétente (c'est-à-dire pas M. le Curé ou M. l'aumônier, mais uniquement l'évêque et encore en observant la procédure des décisions importantes : *audito capitulo, ex publica causa*, can. 1292), et d'autre part qu'elle doit rester quelque chose de rare, de très exceptionnel sous peine de se dégrader et de perdre cette unanimité sociale, cette solennité, cette ferveur que supposent le Rituel et le Code.

4. R. Naz, *Traité de droit canonique*, t. III, Paris, 1948, p. 99.

II. Les processions destinées a revivre un événement de l'histoire du salut

Parmi les processions qu'énumèrent et décrivent les livres liturgiques, et qui à ce titre sont appelées « ordinaires » (can. 1290, § 2), trois méritent d'être mises à part, et de bénéficier, de la part des pasteurs, d'un intérêt primordial : celle du 2 février, celle des Rameaux, celle de la Nuit de Pâques. Cette dernière était pratiquement tombée en désuéde avant la réforme de l'*Ordo Sabbati Sancti* qui l'a restaurée et transformée; les deux autres sont inscrites simultanément dans le Missel, le Cérémonial, le Rituel et le *Memoriale Rituum*.

a) La procession des Rameaux

Dans toute la chrétienté médiévale, la procession des Rameaux a été véritablement la procession-type, événement qui met en branle une cité entière, et qui donne lieu à des manifestations somptueuses. On s'en doute difficilement aujourd'hui en voyant le pauvre spectacle qui s'offre à nos regards dans beaucoup d'églises, même cathédrales. Le célébrant et quelques ministres quittent le sanctuaire et traversent la nef, cependant que des chantres déchiffrent péniblement *Cum appropinquaret* — parfois même on ne chante rien. Les fidèles attendent, assis à leur place, un détail curieux, celui qui oblige précisément le cortège du célébrant à aller sous le porche : on ferme la porte, on frappe avec la croix, on rentre. L'intérêt n'est d'ailleurs pas là, mais uniquement dans le fait d'avoir un rameau bénit pour l'emporter chez soi ou le déposer sur les tombes du cimetière. A ma description, bien des cérémoniaires se récrieront que la législation en vigueur ne demande pas davantage : le peuple est ignoré complètement des rubriques de la procession dans le Missel[5], le Rituel[6], le *Caeremoniale episcoporum*[7], et le *Memoriale Rituum*[8] : il s'est comme évanoui

5. *Missale Romanum* : « ... sequitur clerus per ordinem, ultimo celebrans cum diacono a sinistris. »
6. *Rituale Rom.*, tit. X, c. 3, n. 2 (même texte).
7. *Caeremoniale episc.*, lib. II, c. 21, n. 8 (= c. 16, n. 15).
8. *Memor. Rit.*, tit. III, c. 2, § 3, nn. 4-6 : la procession ne comprend que le célébrant et trois clercs lorsqu'il n'y a pas de chantres.

par enchantement, puisqu'il était présent dans l'église, qu'on lui a distribué des Rameaux[9], que le Curé lui fait la catéchèse de la cérémonie[10], et que c'est à lui qu'on a dit *Procedamus in pace*[11]! Même les chants prévus pour la procession ne laissent aucune place à l'expression d'un peuple : ce ne sont que répons et antiennes ornées, comme on les trouve dans les Processionnaux monastiques. La réforme des rites de la Semaine sainte redonnera bien sûr aux fidèles la place et le rôle qu'ils ont eus jadis, et devra rétablir les vraies valeurs : la bénédiction des palmes, qui occupe actuellement une si grande place dans la célébration comme dans la préoccupation des fidèles, est une cérémonie tardive et adventice[12]; ce qui est traditionnel, ce qui compte effectivement et doit être magnifié, c'est la procession elle-même avec les Rameaux, et du coup on retrouve la raison d'être profonde du rite et sa portée pastorale. Car dans la pratique des églises du moyen âge, comme à Jérusalem au temps de la *Peregrinatio* d'Egérie (fin IV^e^-V^e^ siècle), il s'agissait de revivre l'entrée de Jésus à Jérusalem, de renouveler les gestes par lesquels les Juifs avaient accueilli le Christ, de reprendre les mêmes acclamations. A Jérusalem, on refait exactement le même chemin, et par conséquent la procession revêt un caractère commémoratif indiscutable, parlant de lui-même :

> A la septième heure, tout le peuple monte au mont des Oliviers, c'est-à-dire à l'Éléona, à l'église, et l'évêque aussi; on dit des hymnes et des antiennes appropriées au jour et au lieu, et des lectures pareillement. Quand approche la neuvième heure, on se rend au chant des hymnes à l'Imbomon[13], c'est-à-dire à l'endroit d'où le Seigneur est monté aux cieux, et là on s'asseoit. Tout le peuple toujours, en présence de l'évêque, est invité à s'asseoir... On dit encore là des hymnes et des antiennes appropriées au lieu et au jour : et de même des lectures qu'on intercale et des prières. Et quand approche la onzième heure, on lit le passage de l'évangile où les enfants

9. Par exemple *Caeremoniale episc.*, n. 6 (= c. 16, nn. 10-12); *Memor. Rit.*, § 2, nn. 5-6.

10. *Memor. Rit.*, § 1, n. 19 (cf. tit. I, c. 2, § 1, n. 15).

11. « Diaconus vertens se ad populum », Missel et Rituel, etc.

12. Elle se trouve dans le sacramentaire de Prague, n. 85 (éd. Dold, pp. 44*-45*) et dans Rheinau 30, formule 379 (numérotation de Puniet).

13. Église de l'Ascension, toujours sur le même mont.

avec des rameaux et des palmes accoururent au devant du Seigneur, en disant : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » Et aussitôt l'évêque se lève avec tout le peuple et alors, du haut du Mont des Oliviers, on vient, tout le monde à pied. Tout le peuple marche devant l'évêque au chant des hymnes et des antiennes, répondant toujours : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! » Tous les petits enfants du pays, jusqu'à ceux qui ne peuvent pas marcher parce qu'ils sont trop jeunes et que leurs parents portent à leur cou, tous tiennent des rameaux, les uns de palmiers, les autres d'oliviers : et ainsi on escorte l'évêque à la manière dont le Seigneur a été escorté ce jour-là[14]. Du haut de la montagne jusqu'à la ville, et de là à l'Anastasis en traversant toute la ville, tout le monde fait tout le chemin à pied, même les dames, même les hauts personnages, tous escortent l'évêque en disant le répons; on va ainsi, tout doucement, tout doucement, pour ne pas fatiguer la foule et le soir est déjà venu quand on arrive à l'Anastasis[15]...

Admirable description, qui nous fait comprendre à la fois à quelle qualité peut atteindre une célébration populaire lorsqu'elle exprime la spontanéité de la prière, et aussi de quelle façon la liturgie processionnelle peut être *mystère* au sens où le Rituel romain emploie ce terme. L'Assemblée de la communauté locale participe à cette prérogative de l'Église d'être vraiment la prière du Christ, de revivre les scènes évangéliques, d'avoir au milieu d'elle la présence du Christ. L'évêque apparaît dans la procession *in persona Christi*, dans le rôle du Christ, mais ce signe est efficace d'une présence du Maître. Aussi heureux que ceux qui voyaient Jésus de leurs yeux, les fidèles peuvent acclamer « Hosanna », agiter des palmes, étendre des vêtements sur le sol, donner aux cris de leurs gosses ce sens profond que Jésus rappelle : *Ex ore infantium*... Les curés de campagne qui viennent de lire avec moi ce texte d'Égérie reconnaîtront combien les pasteurs de Jérusalem avaient le sens pratique : c'est dehors, en pleine nature, qu'on faisait place à la marmaille vagissante, et non pas à l'intérieur de l'église où aujourd'hui elle empêche d'entendre le récit de la Passion. Pas de difficulté non plus pour le chant; la foule reprend sans

14. Peut-être était-il, comme le Seigneur, monté sur un âne.
15. Éthérie, *Journal de voyage*, c. 31, trad. H. Pétré, Paris, Éd. du Cerf, 1948, pp. 221-223.

cesse le même refrain : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Repartant de la fête, chacun garde la conscience que le Christ est aujourd'hui comme hier et dans les siècles, qu'il est le Messie-Roi : « Voici ton Roi qui vient à toi plein de douceur. »

Au XV[e] siècle encore, après les vicissitudes de tant de guerres et d'invasions, la procession des Rameaux à Jérusalem gardait son caractère d'évocation commémorative, saisissante par le parcours des mêmes lieux et le renouvellement des gestes[16]. Lorsque, à diverses dates, les églises d'Occident ont voulu transplanter l'usage hiérosolymitain, elles ont tenu à lui conserver sa physionomie propre. Si on ne peut parcourir matériellement les lieux mêmes, on le fera de façon votive ou fictive en cherchant la plus grande ressemblance : la procession partira d'une église située hors les murs de la ville pour se rendre à la cité : aux portes, la foule rendra hommage au Seigneur (*ingrediente Domino in sanctum civitatem...*), c'est là que se chantera le *Gloria, laus*, ce poème délicieux composé à une époque où l'on estimait le contenu des textes plus que leur prosodie, qui donne à la fête un accent particulier sur la royauté du Christ. Même souci qu'à Jérusalem du réalisme de la présence de Jésus : dans plusieurs églises il est rendu présent, comme à Jérusalem, par la personne de l'évêque chevauchant[17], mais ce symbolisme foncier, si exact théologiquement, s'estompe progressivement au point qu'on recherche d'autres signes du Christ : le livre des évangiles, la sainte eucharistie[18], ou même une simple icone comme c'est le cas en certaines régions de l'Allemagne.

Il y aurait un excellent travail historique à faire pour tirer les leçons des diverses réalisations médiévales de la procession des Rameaux, en particulier pour ce qui concerne les chants et la participation du peuple par des refrains. En ce même sens, un effort liturgique intéressant avait été tenté en Belgique en 1929, comme on peut s'en rendre compte

16. Relation de Fra Suriano, citée dans M. Righetti, *Storia liturgica*, t. II, 1946, p. 133, note 24.

17. Par exemple à Milan : *ibid.*, pp. 385-386.

18. On s'étonnera que je préfère la représentation du Christ par l'évêque à la présence eucharistique. De fait, la tradition romaine a fait le même choix, et il est justifié par la théologie de l'eucharistie et celle de l'assemblée.

par les divers articles publiés cette année-là dans le *Bulletin paroissial liturgique*. Dans le passé comme aujourd'hui, se vérifient donc les lois que nous avons exprimées plus haut comme étant celles de toute procession : la fête des Rameaux est un cheminement populaire allant d'un lieu à un autre, réalisant un mystère religieux, faisant découvrir aux participants la royauté du Christ, la présence toujours actuelle de l'histoire du salut en revivant — en jouant dirions-nous — l'évangile du jour.

b) La procession du 2 février

Dans les textes liturgiques modernes, il y a une symétrie assez rigoureuse entre la cérémonie des Palmes et celle de la Chandeleur : on y renvoie sans cesse des rubriques de l'une à celles de l'autre. Effectivement, on peut considérer que la procession du 2 février est aussi un cheminement historique : l'Enfant-Jésus, porté par Marie et Joseph, est allé de Bethléem à Jérusalem pour y être présenté au Temple, on refait la route avec lui. Je pense que, pastoralement, c'est ainsi que l'on devra présenter les choses, en observant les mêmes principes pour l'organisation des rites et leur catéchèse.

Cependant, avouons que le développement historique de la fête est beaucoup moins clair. En particulier, si son origine est certainement hiérosolymitaine, elle n'a pas revêtu le caractère topographique de la procession des Rameaux. Le texte d'Égérie nous fera sentir aussitôt la différence :

> Le quarantième jour après l'Épiphanie se célèbre vraiment ici avec une très grande solennité. Ce jour-là, il y a une procession à l'Anastasis, tout le monde la suit, et tout se passe dans l'ordre habituel, avec une grande pompe, comme pour Pâques. Il y a aussi des prédications de tous les prêtres ainsi que de l'évêque, commentant toujours le passage de l'évangile où il est dit que le quarantième jour, Joseph et Marie portèrent le Seigneur au Temple et que Siméon et la prophétesse Anne, fille de Phanuel, le virent, et les paroles qu'ils dirent en voyant le Seigneur, et l'offrande que firent les parents. Après quoi, quand on a achevé régulièrement toutes les cérémonies habituelles, on célèbre les mystères, et alors a lieu le renvoi[19].

19. Éthérie, *Journal de voyage*, éd. cit., p. 207.

De Jérusalem, la fête s'est étendue à toute la Palestine, puis au rite byzantin, et de là elle est passée à Rome, sans doute au VII[e] siècle, et ceci est également une différence avec la procession des Rameaux. A Rome, au VII[e] siècle, la procession de la Chandeleur ne semble pas se différencier beaucoup de celle qui est instituée simultanément pour les autres fêtes mariales, ni même des « litanies stationales » dont nous parlerons plus loin[20]. Deux conclusions pourtant se dégagent de son histoire : 1) quelles que soient les vicissitudes subies par les rites ou les rapprochements fallacieux qu'on pourrait tenter avec d'autres cérémonies, c'est la procession qui caractérise la fête à ses origines et depuis le XII[e] siècle; 2) la bénédiction des cierges s'est ajoutée tardivement et de façon très accessoire[21], les cierges étant avant tout destinés à donner à la célébration son symbolisme : il n'est légitime de les emporter chez soi que comme souvenir de cette célébration; le sens sacramentel de la bénédiction serait faussé s'il n'y avait pas avant tout la procession.

Voilà donc encore une procession qui demande à être remise en honneur! Or son importance était si peu évidente, il y a vingt-cinq ou trente ans en France, que dans tel séminaire on bénissait les cierges avec solennité, on chantait la messe, mais on omettait la procession qui risquait de prendre le temps de la classe. Mais il ne suffit même pas d'organiser un cheminement avec des cierges : bien des fidèles en concluraient rapidement que c'est une procession aux flambaux imitant celle de Lourdes; il faut faire découvrir aux fidèles par la catéchèse et par les chants que c'est la fête de la *Rencontre* et la fête des *Lumières*, selon les deux noms qu'elle porte dans la tradition orientale. Par là se retrouve vraiment le caractère mystérique de la procession, et il suffit de méditer l'antienne *Adorna* ainsi que le refrain *Lumen ad revelationem gentium* pour l'approfondir, sans qu'il soit besoin de faire appel aux ressources de l'érudition historique. Rencontre du Christ et de Jérusalem :

> Orne, ô Sion, ton lit nuptial pour accueillir le Christ-Roi; embrasse Marie qui est la porte du ciel. En effet, elle porte le

20. Sur l'histoire de la Chandeleur, voir surtout P. Batiffol, *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, Picard, 1919, pp. 193-215.
21. *Ibid.*, pp. 205-206, 207-208.

Roi de la gloire, de la nouvelle lumière. La Vierge s'avance et soutient dans ses bras le Fils engendré déjà avant l'étoile du matin. Siméon le recevant dans ses bras, annonça aux peuples qu'il était le Seigneur de la vie et de la mort, le Sauveur du monde[22].

C'est donc la découverte du mystère de l'Église, l'accueil du Christ, la reconnaissance encore de sa royauté et de sa divinité comme aux Rameaux. Mais il s'y ajoute tout le symbolisme de la lumière, qui rejoint la Nuit de Pâques, et le désir missionnaire : *ad revelationem gentium.* La catéchèse de la procession, l'explication des gestes et des chants se révèlent ici comme plus nécessaires encore que dans le cas des Rameaux, faute de quoi nos fidèles resteront exclus de l'essentiel.

c) La procession de la Nuit de Pâques

Le rituel de la Nuit de Pâques, heureusement remanié, met désormais en valeur une procession qui selon les rubriques en vigueur auparavant n'était plus qu'un organe témoin indéchiffrable. Cela n'avait guère de conséquence, puisqu'elle parcourait un édifice vide de tout peuple. Le cierge pascal allumé ouvrant la marche, le clergé se rendait aux fonts baptimaux, et après la consécration de l'eau, le cierge pascal précédait à nouveau le clergé jusqu'à l'autel[23]. Aujourd'hui au contraire, la procession part de l'extérieur de l'église, le cierge pascal a été l'objet de rites et de prières qui l'ont mis en pleine valeur dans l'esprit des fidèles : il éclaire, dans l'édifice complètement obscur, le chemin que parcourent à sa suite le célébrant, le clergé et le peuple; au fur et à mesure que la procession progresse, la lumière du cierge pascal se propage successivement aux cierges que tiennent en mains prêtres, ministres et fidèles. Pourquoi cette procession ? C'est un véritable jeu sacré, le jeu de la sortie d'Égypte, la marche des Rachetés.

Dans les ténèbres de la nuit, les Hébreux partirent, Dieu lui-même étant devant eux pour leur servir de guide sous

22. Antienne *Adorna.*
23. *Caeremoniale episc.*, lib. II, cap. 27, nn. 16-19; *Missale Romanum,* rubrique précédant le *Sicut cervus.*

le signe d'une nuée lumineuse. Ils étaient délivrés de la servitude, ils allaient vers la Terre Promise, ils prenaient tout à coup conscience qu'ils formaient un peuple, le peuple même de Dieu, ils partaient vers la mer. Le Christ est notre Pâque : c'est lui la vraie lumière qui éclaire dans les ténèbres, c'est lui qui nous conduit vers les eaux du baptême, qui nous délivre, nous mène vers la Terre Promise. Ces thèmes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament sont redevenu familiers aux chrétiens qui participent à la Vigile pascale; si nous les rappelons cependant, c'est pour souligner l'importance de chaque détail des rubriques de la procession : l'obscurité de l'église, la place du cierge en tête (et d'un cierge qui puisse être vraiment une colonne de lumière, qui mérite d'être le symbole du Christ!), le *passage* de toute une foule, tout cela est nécessaire pour la pédagogie sacrée, pour l'action même que réalise la liturgie. Il y aura très rapidement à mettre en garde les pasteurs contre deux dangers : celui de voir disparaître successivement tous ces éléments au nom de la « pratique » de l' « expérience » (l'expérience de nos paresses, non celle de la pédagogie) — et celui de les voir interpréter pharisaïquement, au mépris de leur vrai sens, par l'inintelligence des cérémoniaires patentés. Ici, comme aux Rameaux et au 2 février, le peuple est introduit dans la contemplation du mystère du Christ et de notre salut par le mouvement même de ses pieds, par le maniement des choses (palmes, cierges), par le jeu de l'obscurité et de la lumière.

Les trois processions que nous venons d'étudier sont donc des cheminements « historiques », rééditant de façon symbolique un itinéraire du Christ ou de l'Ancien Testament, décisif pour l'économie du salut. Ils se fondent sur l'efficacité de l'action liturgique qui fait vivre aux fidèles des événements passés dont le fruit est actuel, qui fait participer l'Église d'aujourd'hui aux gestes du Christ. Le récit évangélique, dont la proclamation dans l'Assemblée est déjà de soi efficace d'une « re-présentation » des mystères, s'anime soudain et devient jeu, cheminement de tous.

Mais il y a d'autres formes de processions dans la liturgie, en particulier les processions « fonctionnelles ».

III. Les processions fonctionnelles

J'appelle de ce nom les processions qui consistent à solenniser un mouvement ou déplacement nécessité par l'accomplissement des rites eux-mêmes. Elles sont donc utilitaires, matériellement indispensables, avant tout symbolisme possible; elles tirent leur valeur et leur légitimité de ce caractère « fonctionnel » : même s'il n'était pas rendu festif, le déplacement aurait lieu quand même. En lui donnant de l'éclat, du faste, en y associant toute l'assemblée, on met en relief ce qui fait l'objet de ce déplacement, on le souligne dans l'esprit des fidèles, on leur permet d'y exprimer leur dévotion.

Le critère qui permettra de discerner l'importance plus ou moins grande de cette catégorie de processions, ce sera justement la nécessité objective, toute matérielle, du déplacement. Est-il inéluctable, la procession qui le rehausse pourra revêtir une qualité liturgique de premier plan. Est-il au contraire surérogatoire, la procession s'étiole, devient mesquine ou en tout cas spirituellement vide.

Il y aura d'ailleurs, parmi ces processions « fonctionnelles », certaines d'entre elles qui vérifieront tous les éléments de la définition que nous avons donnée plus haut, en particulier le déplacement de toute une assemblée, d'autres qui ne mettront au contraire en branle qu'une partie de l'assemblée : c'est la *fonction* liturgique qui décidera de la qualité ou du nombre des participants.

Voici les fonctions liturgiques qui entraînent le déplacement de l'Assemblée entière : le port du viatique (ou du moins la communion des malades avec solennité), les sépultures, la translation des reliques, la procession des Présanctifiés aux jeudi et vendredi saints.

a) La procession du viatique et de la communion des malades

Il n'y a que deux façons possibles de donner l'eucharistie aux absents : ou bien on va célébrer la messe à leur domicile, ou bien on transporte les espèces consacrées de l'église à la maison. La première solution a été parfois celle du

moyen âge, la seconde, plus simple, est la nôtre aujourd'hui mais elle apparaît dès l'époque de saint Justin : « Les ministres que nous appelons diacres, disait-il, distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents[24]. » En temps de persécution, ce déplacement des diacres devait passer complètement inaperçu, de même qu'aujourd'hui on ne remarque guère le prêtre qui porte le saint Viatique dans les étages d'une maison de Paris. Il était normal cependant que là où la chose était réalisable, une procession s'organisât : elle a été la règle dans toute la chrétienté et continue de se pratiquer là où elle est demeurée possible. C'est la première et la plus authentique procession du Saint-Sacrement, puisqu'elle conduit la sainte Réserve de l'autel où elle vient d'être consacrée jusqu'au fidèle qui va s'en nourrir; lorsqu'il s'agit d'un fidèle qui est à l'article de la mort, la présence de la communauté tout entière exprime au mieux à la fois la nature du viatique et le mystère de la mort chrétienne[25]. Partout où on le peut, on aura donc soin de suivre exactement les consignes du Code de droit canonique[26], et du Rituel[27]. Contrairement à ce que nous pourrions penser au premier abord, cette procession est beaucoup plus importante, plus valable et plus fructueuse pour les fidèles que toute autre manifestation eucharistique — bien qu'elle ait l'inconvénient de ne pouvoir être préparée à l'avance. Et encore, puisqu'on pourrait (et devrait) solenniser parfois la communion des simples malades et infirmes, à Pâques d'abord, et par exemple lors de journées ou pèlerinages[28].

On relèvera, dans les rubriques de la procession du viatique, une règle qui se vérifiera pour presque toutes les processions « fonctionnelles » : le cheminement du peuple se fait au chant des psaumes, ici, avant tout, *Miserere*, *Laudate*

24. Saint Justin, *Première apologie*, 65, 5; éd. Pautigny, p. 141.

25. Voir sur ce sujet mon étude à paraître dans le n° 44 de *La Maison-Dieu* sous le titre : *Comment meurt un chrétien.*

26. Can. 847-848.

27. Tit. V, cap. 4, nn. 10-13 (rubrique inchangée depuis le Rituel de Santori).

28. Pourquoi, à Lourdes, la procession des malades n'est-elle donc pas la procession de la *communion* des malades ? Ce serait un approfondissement de la vie eucharistique des pèlerinages, et la suite logique de *Mediator Dei*.

Dominum de coelis, mais aussi d'autres psaumes et cantiques bibliques[29].

Et puisque je viens de mentionner le chant, voici la curieuse remarque que je lis dans le *Cérémonial* de Stercky, confirmant d'ailleurs la pratique que j'ai constatée par moi-même dans la ville de Rome. Je la transcris d'après l'édition de 1940 :

> Il est rigoureusement interdit *au clergé* d'exécuter pendant les processions des chants en langue vulgaire. Nous disons « au clergé », car les fidèles ne faisant pas partie de la procession peuvent, là du moins où la coutume existe, chanter des cantiques en langue vulgaire pendant les processions qui se font en dehors de l'église, à condition que les cantiques soient approuvés par l'Ordinaire du lieu et que ce ne soient pas des traductions de morceaux liturgiques[30].

b) La procession des funérailles

L'enterrement d'un chrétien est également une procession de type « fonctionnel ». C'est une nécessité de déplacer la dépouille mortelle de la maison jusqu'au cimetière, déplacement qui aurait lieu même en l'absence de toute procession. Ici nous nous trouvons même devant un geste naturel de la société humaine, qui ne devient liturgique que parce que le corps du défunt avait reçu le baptême. Mais la condition chrétienne a transformé complètement ce geste et en fait un acte d'Église : si elle n'en est pas empêchée par une contraine extérieure, la communauté tout entière accompagne le mort, et ce cheminement est interrompu par une station à l'église où se célèbrent les obsèques; il y a donc désormais en réalité deux processions : de la maison à l'église, de l'église au cimetière.

Là encore, ce sont les psaumes qui rythment la marche de l'assemblée; de la maison à l'église, on chante le psaume

29. Tit. V, cap. 4, n. 13; cf. n. 23.

30. *Manuel de liturgie et cérémonial...*, Paris, 1940, t. II, p. 181. — La dernière condition exprimée par Stercky vise la réponse S.R.C., 3537, ad 3, sur laquelle je reviendrai dans un article ultérieur. Quant à l'explication « les fidèles ne faisant partie de la procession », elle est la marque, hélas, de l'état d'esprit trop généralisé auquel doit remédier la réforme liturgique si splendidement inaugurée dans la Vigile pascale.

Miserere, et si la longueur du chemin l'exige, les psaumes graduels ou d'autres tirés de l'office des défunts[31]. Dans l'usage moderne, on ne prévoit plus, pour le transfert de l'église au cimetière, autre chose que l'antienne *In paradisum*, parce que le cimetière médiéval était sans doute attenant à l'église, mais les textes anciens, comme bien des rituels monastiques, prescrivaient aussi la psalmodie[32]. La tristesse décourageante de nos sépultures modernes vient de ce que le peuple n'y chante plus les psaumes et s'est déchargé de ce soin sur le clergé ou même sur des chantres à gages; ce changement a du coup brisé la signification de l'enterrement : au lieu d'une église locale, prêtres et fidèles, témoignant tout entière de sa foi en la résurrection, de sa condition de voyageuse en marche vers le Seigneur, on a désormais deux groupes distincts séparés par un corbillard : devant, les « ministres du culte »; derrière, un cortège civil dans lequel les non-chrétiens ne se sentent pas étrangers et où les chrétiens eux-mêmes oublient de prier, emportés qu'ils sont dans l'affreux tourbillon de ces conversations profanes décrites cruellement par Mauriac dans *Le Mystère Frontenac*.

c) La translation des reliques

La translation des reliques est une liturgie funéraire, mais triomphale : elle amène l'Église à prendre conscience de la gloire des martyrs ou des saints, à vérifier, dans l'éclat de la fête, la prophétie du livre de la Sagesse : *Visi sunt oculis insipientium mori, illi autem sunt in pace*. D'où le faste exigé par le Rituel[33] et le Pontifical[34] dans ces processions : brancard porté par des prêtres ou des diacres parés, parfum de l'encens, lumières entre les mains de tous les participants, décoration de l'itinéraire entier... A la psalmodie qui est, nous l'avons vu, de règle universelle, s'ajoutent ici les invocations litaniques, les répons et les hymnes.

Mais tant le Rituel que le Pontifical supposent une vérita-

31. Tit. VII, cap. 3, n. 2.
32. Voir en particulier l'*Ordo* 49 (Mandrieu, *Ordines Romani*, t. IV, sous presse).
33. Tit. XI, cap. 14.
34. *De ecclesiae consecratione seu dedicatione*.

ble translation, c'est-à-dire qu'on porte des reliques — mieux encore le corps d'un saint — d'un endroit à un autre pour leur donner une sépulture définitive dans un autel ou ailleurs. La consécration d'une église réalise exactement cette condition et d'ailleurs l'un de ses éléments traditionnels est constitué par la sépulture[35]. Je citerai deux autres cas éclatants de translation de reliques : l'une s'est déroulée au XIV^e^ siècle, celle du corps de saint Thomas d'Aquin, demeuré à Fossa Nova depuis sa mort en 1274 et porté de là à Toulouse sur l'ordre du pape Urbain V. Les relations de l'époque montrent que ce fut une véritable procession, parcourant un itinéraire de plus de quinze cents kilomètres, mettant en branle toutes les populations sur son passage, donnant lieu dans chaque cité à de brillantes manifestations liturgiques[36]. De l'autre translation, j'ai été moi-même témoin en 1938 : après la canonisation de saint André Bobola, martyr polonais du dix-septième siècle, ses glorieux restes quittèrent Rome pour retourner dans sa patrie; la cérémonie avait valeur de symbole puisque Pie XI avait arraché cette relique à la Russie en 1923; une foule immense participa à la procession de l'église du Gesù à la Stazione Termini, des torches éclairant la Via dell' Impero à la tombée de la nuit.

On le voit par ces divers exemples : c'est une chose rare, nécessitée par d'exceptionnelles circonstances qui ne se reproduiront pas, et par une évidente raison d'être. Là encore, on solennise un cheminement qui aurait lieu de toute façon. Et ce cheminement va d'un lieu à un autre, sans pouvoir être réversible. C'est un événement, au sens plein du mot. Son importance objective et sa rareté permettent précisément de lui donner de l'éclat, d'en faire le rassemblement de toute une église. Loin d'être une pure curiosité, une ostension anecdotique, il constitue une réalité, à la fois matérielle et spirituelle, donc un signe : le signe de la gloire céleste, de l'Église triomphante, un signe parousiaque. Ce signe est d'autant plus parlant que l'on a en quelque sorte cédé à une nécessité, qu'on n'a pas voulu d'abord une manifestation, une apologétique, mais qu'il s'agit d'un *fait*.

35. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e^ éd., pp. 426 et suiv.
36. Percin, *Monumenta conventus Tolosani ordinis praedicatorum*, Tolosae, 1693, in-f°, pp. 217-218.

d) La procession des Présanctifiés, les jeudi et vendredi saints

La liturgie romaine a accueilli pour le vendredi saint l'usage oriental de la communion des Présanctifiés. Ce rite exige que l'on prévoie la veille le nombre suffisant de pains à consacrer — les fidèles jadis communiaient comme le célébrant[37] —, et éventuellement la quantité de vin si la communion se fait sous les deux espèces. Et comme les autels anciens ne comportaient pas de tabernacle pour la réserve eucharistique, il fallait donc déplacer deux fois les Présanctifiés : après la messe du jeudi, pour les déposer au lieu où on devait les conserver; au cours de la cérémonie du vendredi, pour les reporter sur l'autel en vue de la communion. Ce double déplacement nécessité par les rites s'est fait d'abord sans procession, de façon purement utilitaire : les diacres portant le corps et le sang du Christ dans la sacristie destinée à cet usage, c'est eux qui les portent à nouveau le vendredi[38]. Mais il était normal qu'il s'y ajoute la solennité : au milieu du XIII[e] siècle, à Rome, le jeudi, un cardinal prêtre porte la Réserve sous un dais, précédé de la croix et de luminaires[39]; beaucoup plus tôt, dès le XI[e] siècle, à Rouen, c'est le célébrant lui-même qui préside la procession, accompagné de ses ministres parés, de l'encens et des cierges[40]. Le *Caeremoniale episcoporum* de 1600 a donné sa forme définitive à cette manifestation eucharistique : l'évêque porte le Saint-Sacrement même s'il n'accomplit pas personnellement la fonction du jour, un sous-diacre paré porte la croix, entouré des acolytes munis de leurs chandeliers; les chanoines ont en main des cierges allumés. Le peuple n'est pas nommé, comme toujours; pourtant il prend part à la procession puisque c'est au reposoir qu'on publie

37. La rubrique « omnes communicant » n'a pratiquement disparu de l'*Ordo* du vendredi saint, où elle était inscrite depuis le VIII[e] siècle, que lors des réformes liturgiques d'Innocent III. B. Capelle, *La Maison-Dieu*, 37, p. 109.

38. « Ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cum corpore et sanguinis (!) Domini quod ante die remansit : et ponunt super altare. » *Sacramentaire gélasien*, éd. Wilson, p. 77.

39. Pontifical de la Curie, recension longue, XLII, n. 29 : M. Andrieu, *Pontifical...*, t. II, p. 463.

40. Jean d'Avranches, *De eccl. offic.*, c. 27; P. L., 147, col. 50.

les Indulgences après que l'évêque y a donné à nouveau la bénédiction pontificale[41].

Plus fastueuses que le transport du viatique, les deux processions du jeudi et vendredi saints participent à sa *vérité* sacramentelle : elles partent de la messe et aboutissent à une communion. Mais les deux termes du déplacement sont situés à l'intérieur de l'église, du moins dans l'usage moderne[42], d'où la difficulté plus grande pour faire mouvoir l'Assemblée et le caractère assez limité de ces processions. D'ailleurs, il y a aussi un appauvrissement très net des formes, dû au caractère tardif de leur organisation : on n'y chante que des hymnes, *Pange lingua*, *Vexilla regis*, c'est-à-dire le genre de chants que l'Église romaine a eu le plus de répugnance à admettre dans sa prière. Enfin, dernière réserve à exprimer, il faudrait que le fidèles participent effectivement à la cérémonie du vendredi et y communient pour que leur intelligence de la procession soit vraiment juste, ce qui implique par conséquent une réforme de la Semaine sainte tout entière.

e) Processions improprement dites liées à l'accomplissement de la liturgie

Toutes les processions que nous avons examinées jusqu'à maintenant étaient caractérisées par le déplacement de l'Assemblée entière d'un lieu à un autre, ces deux lieux étant (sauf dans le cas des jeudi et vendredi saints) distincts et séparés par un chemin à parcourir. Mais l'accomplissement des actes liturgiques exige d'autres déplacements, plus restreints, dans l'intérieur même de l'enceinte où se tient l'assemblée, et n'affectant qu'une partie de celle-ci. Ils constituent cependant des processions en ce sens qu'ils soulignent le caractère essentiel, fonctionnel du rite, nécessaire à l'action sacrée, et qu'ils le solennisent pour mieux le rehausser. Voici les principales de ces processions :

1. *L'entrée des célébrants à la messe solennelle*, mettant en valeur la dignité de la hiérarchie, et tout particulièrement

41. *Caeremoniale episc.*, lib. II, c. 23, nn. 10-14.
42. La chapelle papale a conservé l'usage de placer la réserve eucharistique dans une autre salle.

le rôle du président de l'assemblée, évêque ou prêtre. Le peuple est debout; un chant de psaume accompagne le déplacement, l'Introït.

2. *La « petite entrée » des rites orientaux, et la procession de l'évangile dans le rite romain.* Le transport du livre des évangiles de la sacristie à l'autel ou de l'autel à l'ambon se fait avec un grand faste : encens, lumières, cortège de ministres; il est destiné à donner aux fidèles le sens de cette présence du Christ qu'est l'Évangile. Traditionnellement, le peuple acclame ce cortège par le chant répété de l'*Alleluia*. Mais voilà un rite dont, à l'exception des églises monastiques, nos cérémoniaires modernes ont perdu complètement le sens : on voit même le chœur demeurer assis pendant que la procession passe!

3. *La « grande entrée » des rites orientaux et l'ancienne procession de l'offrande de la liturgie romaine.* « On apporte au président du pain et une coupe de vin et d'eau » : c'est par ce geste que commence l'eucharistie dans la description que nous en fait saint Justin au IIe siècle[43]. Geste matériel, nécessaire, de préparation de la matière sacramentelle : les liturgies ont tenu unanimement à le magnifier, mais elles l'ont fait de deux façons très différentes. En Orient et en Gaule, la matière étant préparée dans une sacristie, une procession vient la prendre pour la porter à l'autel (procession dite de la Grande Entrée); sur son passage la foule multiplie les gestes de vénération, on chante une hymne (dans le rite byzantin, le Chérouvikon). Dans la Rome du Ve au IXe siècle, c'est au contraire le peuple qui se déplace : chaque fidèle doit remettre aux célébrants son pain et son ampoule de vin, ce mouvement se fait en ordre au chant du psaume d'offertoire.

4. *La procession de communion.* Symétrique de la procession d'offrande, la procession conduit à nouveau le peuple jusqu'à la balustrade du sanctuaire pour y recevoir les dons consacrés. Un autre psaume accompagne le cheminement : le psaume de communion avec son antienne. Ici encore, il s'agit bien d'une procession, puisque le déplacement est un acte communautaire, festif, solennel et inhérent à la litur-

43. Ire *Apologie*, 65, 3; éd. Pautigny, p. 139.

gie; mais à cette procession tous les fidèles ne participeront pas; pour des motifs dont personne n'est juge, certains ne viendront pas communier.

5. *La procession des Saintes Huiles le jeudi saint.* Voici un autre type de procession fonctionnelle, mais à laquelle ne prend part qu'un nombre restreint de membres de l'Assemblée. A la demande de l'évêque, qui demeure à son siège, les prêtres, diacres, sous-diacres et acolytes vont chercher à la sacristie les ampoules d'huile à bénir pour le saint Parfum et pour les exorcismes : ils les apportent au chant de l'*O Redemptor*. Avec le même honneur, les huiles consacrées seront reportées à la sacristie. Là encore un geste matériel, faisant partie du rite liturgique, reçoit une solennisation qui met en valeur les *choses*, qui doit inspirer leur vénération; mais le geste aurait eu lieu indépendamment du faste dont on l'entoure, c'est pourquoi la procession a tant de qualité.

6. *La procession des néophytes du baptistère à l'autel.* La liturgie moderne a perdu l'usage de cette procession parce que, hélas, on n'a pas encore su redonner au baptême des adultes sa vraie place dans la vie normale des communautés. Elle était pourtant particulièrement saisissante et a donné lieu à de nombreux commentaires patristiques[44].

IV. Processions de pèlerinage

Après les processions destinées à revivre un événement de l'histoire du Salut et les processions de type fonctionnel, il faut placer aussitôt les pèlerinages. Une communauté tout entière se rend à un lieu donné pour le vénérer : ce déplacement est évidemment une procession lorsqu'il est collectif, organisé, hiérarchisé et qu'il est une prière. C'est de cette façon que les Juifs faisaient le pèlerinage de Jérusalem, c'est de la même façon que bien des pèlerinages chrétiens ont été pratiqués et le sont encore quand les distances et les possibilités locales permettent le cheminement. La qualité, l'authenticité de la procession dépendra du but vers lequel elle marche; si ce but est liturgique, la procession pourra

44. Cf. par exemple : S. Ambroise, *De sacramentis*, IV, 2.

être liturgique; si ce but ne s'impose pas à tous, ce sera un acte de dévotion plus ou moins valable.

Parmi les pèlerinages strictement liturgiques, il faut citer les processions annuelles des paroisses à l'église-mère pendant l'octave de la Pentecôte, telles qu'on les pratiquait universellement en Angleterre au moyen âge[45], les processions organisées dans le cadre des jubilés pour la visite des églises stationales, et, de droit coutumier, les pèlerinages traditionnels d'une paroisse à un sanctuaire local donné. Nous sommes ici dans un domaine assez mouvant, où les formes sont loin d'être fixées : raison de plus pour attirer l'attention des pasteurs sur les possibilités très grandes que les pèlerinages leur offriraient, s'ils savaient leur donner la forme d'une procession, avec la prise de conscience que cela entraîne de la communauté ecclésiale, de la condition terrestre voyageuse, avec toutes les harmoniques bibliques qu'elle évoque et l'intensité de prière à laquelle elle donne lieu.

On classera dans les processions de pèlerinage la procession aux Fonts Baptismaux, conservée en bien des endroits dans la cérémonie du soir de Pâques, et profondément traditionnelle dans le vieil usage romain[46]; c'est à l'imitation de celle-là que peut valablement s'organiser la procession aux Fonts le jour de la communion solennelle.

V. Processions de « lustration »

Le terme de « lustration », malgré son origine païenne, est accepté assez facilement par les liturgistes[47], non qu'il préjuge d'une continuité éventuelle de culte, mais parce qu'il a une signification très précise. Dans les institutions de la Rome antique, la *lustratio* consistait à faire plusieurs fois processionnellement et en prière le tour d'une assemblée ou d'un lieu pour les purifier : d'où le double élément qui est demeuré attaché aux mots *lustrare*, *lustratio* : 1) le fait

45. U. Berlière, dans *Académie Royale de Belgique, Bulletins de la classe des Lettres*, 1922, pp. 419-446.
46. Voir par exemple P. Battifol, *Histoire du bréviaire romain*, 3e éd., Paris, 1911, pp. 147-149.
47. M. Righetti, *Storia liturgica*, t. I, 2e éd., 1950, pp. 334-336.

de parcourir, de faire le tour d'un lieu ou d'une foule; 2) une cérémonie de purification ou de bénédiction.

Or la liturgie de l'Église utilise assez souvent le procédé de la lustration. Ce sont les processions de supplication qui parcourent un lieu ou une enceinte donnée en vue de l'exorciser, ou d'y attirer les bénédictions de Dieu. La tonalité générale de la cérémonie sera donc, en principe, pénitentielle, comme toutes les fois qu'il s'agit de sanctifier les choses terrestres. Voici quelques exemples de ces sortes de procession.

a) La procession de saint Marc et des Rogations

On sait que la procession du 25 avril a une origine romaine, tandis que celles des trois jours qui précèdent l'Ascension vient de la Gaule. Par un phénomène d'échange assez fréquent dans l'histoire liturgique, elles coexistent désormais toutes deux au calendrier depuis le haut moyen âge, mais des cérémonies analogues avaient lieu, à des dates diverses, en Espagne et en Orient.

Quelles que soient les occasions historiques qui leur ont donné naissance — en particulier le souci que l'on a eu de remplacer des fêtes païennes par des fêtes chrétiennes — ces processions ont eu et continuent d'avoir beaucoup d'importance dans les civilisations rurales. Ce sont des prières destinées à attirer la protection du Seigneur sur les champs : ces champs, on les parcourt donc réellement — c'est en ce sens que la procession est une *lustration*, — en chantant des litanies. La litanie est une forme très populaire de prière, à la portée des foules les plus frustes, et à ce titre très utilisées dans les liturgies anciennes à la messe, aux prières du matin et du soir, à la dédicace des églises, plus tard aux ordinations : une même réponse très courte accueille toutes les intentions de prières ou invocations proférées par le coryphée; cette prière est surtout déprécative, suppliante, d'où la préférence donnée à la formule des « pauvres en esprit » : *Kyrie eleison.*

On remarquera facilement que le but de ces lustrations n'est pas spécifiquement chrétien : il correspond aux besoins manifestés par l'homme dans les religions pré-chrétiennes; l'échec, les limites qu'il éprouve dans son effort

pour être le maître de la terre l'obligent en quelque sorte à se retourner vers Dieu. Le christianisme n'a pas à combattre cet instinct, mais à le purifier, à le redresser, à prévenir la dégradation qui le menace sans cesse : en particulier il faut arracher l'homme aux faux dieux et à la magie. Mais cela même ne suffit pas, parce qu'il faut replacer toujours les préoccupations terrestres dans le cadre de la révélation du Royaume de Dieu : l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu; le chrétien ne doit pas se soucier, de la même façon que les Gentils, des besoins matériels, puisqu'il a dans les cieux, un Père qui nourrit et vêt les oiseaux; dans la nuit même où il rêve de bâtir de nouveaux greniers pour amasser la surabondance de sa récolte, Dieu lui redemandera son âme... C'est pourquoi on ne se contentera jamais d'accomplir matériellement et exactement les processions des Rogations : notre peuple nous prendra vite pour des druides, des arvales, ou des prêtres juifs si nous ne renouvelons sans cesse l'effort pastoral nécessaire pour remonter la pente glissant vers les paganismes. Les rubriques du Rituel, à elles seules, nous y aideront.

Elles supposent en effet que ces processions sont un acte d'Église, c'est-à-dire, non pas le fait d'un clergé, mais l'œuvre de tout le peuple chrétien, prêtres et fidèles : *clerus et populus, hora statuta mane in ecclesia congregati*[48], admirable formule dont chaque mot pourrait faire l'objet d'un trop long commentaire... Mais elles supposent pareillement des sentiments intérieurs, que ranime et précise une prière mentale préalable : *omnes contrito et humili corde Deum flexis genibus paulisper precentur*[49]; la note pénitentielle sera toujours très accusée tout au long de la procession et au cours de la messe qui suivra, fait d'autant plus remarquable que l'on se trouve en plein temps pascal. La prière ne sera jamais bornée par l'horizon des champs ensemencés que l'on parcourt : elle s'élargit aux limites mêmes de l'Église, dont elle exprime tous les devoirs selon l'habitude de l'*oratio fidelium* classique; elle impose la méditation des mystères du Christ, et prolonge le cortège des fidèles de la

48. Tit. X, cap. 4, n. 1.
49. *Ibid.*

terre par le défilé de l'Église triomphante qui est invoquée. Elle se termine obligatoirement dans un édifice du culte[50] par la messe, sans laquelle elle ne peut se comprendre, et cette messe apporte les éléments bibliques qui manqueraient sans cela à la célébration[51].

b) La procession dominicale

L'usage de bien des paroisses et des ordres monastiques fait célébrer chaque dimanche une procession avant la grand'messe. Dans les deux cas, il s'agit de *lustrations*, mais elles ont un objet très différent. La procession monastique parcourt les divers lieux réguliers pour y répandre l'eau nouvellement bénite, selon un cérémonial précis et immuable : pendant le cheminement, les frères chantent des répons, d'où l'existence d'un livre liturgique particulier, le processionnal. De caractère populaire, la procession paroissiale doit se limiter à des chants très simples, mais son itinéraire, assez variable suivant les lieux, a été le plus souvent modifié à travers les âges, en sorte qu'il est difficile de discerner une unité de création. Dans certains endroits, c'est comme des Rogations hebdomadaires réduites, célébrées d'ailleurs uniquement durant la période des grands travaux agricoles; ailleurs l'aspect « lustratif » est plus douteux, et l'on aurait plutôt un rite commémoratif du baptême, prolongeant l'aspersion proprement dite.

c) Les processions extraordinaires

Le Rituel prévoit toute une série de processions, calquées sur le modèle des Rogations et susceptibles d'être indiquées par l'évêque pour des besoins graves et publics : pour demander la pluie (cap. 6) ou le beau temps (cap. 7); pour repousser les intempéries (cap. 8), en temps de pénurie et de famine (cap. 9), en temps d'épidémie mortelle, principalement la peste (cap. 10); en temps de guerre (cap. 11), pour

50. Les rubriques le supposent distinct de celui d'où l'on est parti : n. 5; cf. L. Stercky, *op. cit.*, t. II, p. 353.

51. La liturgie de Metz prévoyait deux lectures bibliques à chaque station dans les églises rencontrées : J.-B. Pelt, *Études sur la cathédrale de Metz, La liturgie*, pp. 139-150.

toute autre tribulation (cap. 12). Même chant des litanies, même tonalité pénitentielle, même lien avec la messe, même élargissement de l'horizon par une prière universelle...

Mais la question que se posera l'homme d'aujourd'hui est de savoir quel rapport il peut y avoir entre la prière à ces diverses intentions et une procession. En quoi le cheminement est-il lié à ces supplications ? D'autant que les usages locaux connaissent des formes de suppléance, par exemple les prières de Quarante Heures. En réalité, la « lustration » de la campagne est normale lorsqu'il s'agit de tout ce qui concerne de près ou de loin les fruits de la terre (pluie, beau temps, intempérie, pénurie).

La procession en temps d'épidémie entraînait également le parcours des lieux infectés — ce qui n'allait pas sans inconvénients graves : Manzoni, dans les *Promessi sposi*, qui a tracé un saisissant tableau de la peste à Milan en 1630, a essayé de restituer avec son grand art la procession présidée par le cardinal Federigo Borromeo en signalant l'aggravation du fléau qu'elle a provoquée; détail à relever, on y portait la relique de saint Charles[52], ce n'était donc pas exactement le type de supplication que prévoit le Rituel de Paul V — ce dernier n'étant d'ailleurs pas en usage à Milan. De toute façon, le cardinal Borromeo pouvait justifier le principe même de sa procession par une vénérable et longue tradition : déjà saint Grégoire le Grand, en 590, en avait institué une à Rome à l'occasion d'une épidémie de peste[53].

Évidemment, le déplacement ne trouve plus une raison d'être aussi obvie dans des supplications *tempore belli* ou *De quacumque tribulatione*. C'est sans doute à cause de cela qu'on ne les pratique plus guère : leur désuétude confirme cette loi générale que les Processions ne peuvent subsister par delà les changements de mentalité que si le déplacement qui les constitue se fonde sur la nature même des choses.

d) Les « lustrations » lors de la dédicace des églises

Pour être complet, cet inventaire des lustrations doit

52. A. Manzoni, *I promessi sposi*, cap. 32.
53. Elle est décrite par Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, X, 1.

mentionner aussi les rites de la dédicace des églises : l'évêque parcourt plusieurs fois le périmètre extérieur, puis le périmètre intérieur de l'église qu'il va consacrer, aspergeant les murs avec l'eau bénite. Et lorsque l'on apporte les reliques des martyrs, la procession fait le tour entier de l'édifice : c'est toujours la même idée de sanctification d'un espace par le parcours dans la prière, donc très exactement le principe de la lustration.

VI. La procession de la Fête-Dieu

La procession de la Fête-Dieu est, historiquement, la dernière en date des processions liturgiques de droit commun. Elle est née au XIV[e] siècle, dans le sillage des processions de reliques dont elle a utilisé les méthodes d'ostension [54], à une époque où était si vif le désir de voir l'hostie qu'a analysé de façon pénétrante E. Dumoutet [55]; elle s'est ajoutée comme un prolongement de la messe, à la fête du *Corpus Christi* qui se répandait alors. La Contre-Réforme a été amenée tout naturellement à en augmenter encore l'éclat, lui donnant la forme qu'elle revêt aujourd'hui dans le Cérémonial des évêques et le Rituel.

En réalité, les origines ont été complètement oubliées, et avec le temps, la procession de la Fête-Dieu a changé de signification. Rejoignant sans le chercher l'esprit de la fête des Rameaux, on a mis l'accent, me semble-t-il, sur la royauté du Christ que son peuple acclame. Il s'y ajoute aussi le sens de la lustration : la présence sacramentelle du Seigneur bénit les rues de la cité et les champs — idée qui, théologiquement, peut présenter des difficultés, mais qui témoigne cependant de l'acuité de la foi des fidèles envers la présence réelle. Il peut, avouons-le, s'y mêler des sentiments moins purs, et parfois la procession de la Fête-Dieu a été comme une manifestation de force et de victoire au milieu des luttes religieuses du XVII[e] ou du XIX[e] siècle.

Mais sa célébration pose au liturgiste et au pasteur des

54. Voir M. Andrieu, *Aux origines du culte du Saint-Sacrement, Reliquaires et monstrances eucharistiques*, dans *Analecta Bollandiana*, 68, 1950, 397-418.

55. *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, 1926.

problèmes aigus, dont la solution échappe parfois encore. Comparée à la procession du viatique ou à celle des Présanctifiés, la procession de la Fête-Dieu apparaît privée de l'un des termes que nous avions estimés nécessaires : si elle part de la messe, elle n'aboutit pas à la communion. Encore faut-il souligner fortement qu'elle part de la messe : la législation est formelle sur ce point. Le célébrant a consacré deux hosties, il communie de l'une, met l'autre dans l'ostensoir lorsqu'il a communié les fidèles; dès qu'il a terminé la messe, il porte l'ostensoir en procession : le peuple qui participe à la procession et qui adore le Saint-Sacrement ne peut donc séparer la Présence Réelle de la messe qui l'a procurée[56]. Mais que dire des églises où cette règle n'est pas observée? Ce qui est plus grave, c'est que des prêtres n'en voient plus l'importance, et ne se rendent pas compte du déséquilibre que crée, dans l'esprit des fidèles, l'éloignement entre la procession et la messe. L'excuse qu'on pouvait présenter de circonstances qui obligeaient à retarder la procession jusqu'à l'après-midi[57] ne vaut plus désormais avec la législation des messes du soir : il y a là, me semble-t-il, une question grave.

Autre difficulté : la législation liturgique n'a jamais admis l'émiettement de la procession en multiples petits groupes paroissiaux, en nombreuses chapelles au jour même de la fête. Une seule procession pour toute une ville, à laquelle sont convoqués d'office avec obligation de s'y rendre, tous les religieux même exempts à la seule exception de ceux qui mènent la vie érémitique : can. 1291, §1. Voilà vraiment le spectacle d'une église locale, cette réunion unique permettant d'ailleurs de donner à la manifestation liturgique ampleur et diginité. C'est aussi une nécessité, puisque de soi la procession a lieu en principe en pleine cité. Mais ce point constitue une troisième difficulté, la plus considérable.

En effet, la procession trouvait sa raison d'être avant tout dans la prise de conscience que le Christ est le Roi pacifique de la cité des hommes. La vie profane devient

56. *Caeremoniale episc.*, lib. II, cap. 23, nn. 15-18 (le mot de *tabernaculum*, au n. 17, correspond à notre *ostensoir* moderne); *Rituale Rom.*, tit. X, cap. 5, nn. 1-2.

57. Et qui explique peut-être la réponse de la S.R.C. 3488 ad 2 envoyée en 1879 à un diocèse du Mexique.

tout à coup une immense cathédrale, où il n'y a plus que prière, et l'on peut imaginer que la Fête-Dieu a créé parfois cette vision eschatologique de la Jérusalem céleste — de vrai, il y a toujours eu des ombres au tableau, à toute époque, et les mirages d'un passé que nous n'avons pas vécu peuvent nous faire illusion. Mais enfin, toute une ville ou tout un village est pris dans l'unique ambiance de la procession : décoration des rues, des fenêtres, cessation de tout travail, de tout divertissement profane : on ne peut même admettre la présence de non-priants sous peine de voir se rompre le charme de la radieuse Jérusalem. C'est pourquoi aussi on ne peut accepter qu'il y ait plus d'une procession unique, car tout un peuple doit être averti et préparé, centré sur un unique effort d'attention.

Or la vie moderne rencontre un premier obstacle, la rapidité de circulation qui amène brusquement les passagers d'une voiture en face d'une procession à laquelle ils ne s'attendent pas, à laquelle ils ne sont pas spirituellement préparés — même s'il s'agit de chrétiens fervents. A la rigueur, une réglementation officielle peut y remédier, à condition de tenir compte des nécessités des services publics. Mais le second obstacle est plus grave : c'est la présence désormais régulière partout de non chrétiens au milieu des chrétiens dans la vie de la cité, parce que la chrétienté est sans frontières; le village le plus retiré risque de devenir un microcosme où se côtoient les nationalités, les races, les religions. Si même exceptionnellement tous les habitants d'un lieu sont des baptisés, il s'en faut qu'ils soient tous des priants. Que devient alors l'unanimité requise pour la procession? Car il s'agit d'une procession eucharistique : or l'eucharistie ne peut être présentée que devant des fidèles qui croient et qui prient, c'est la raison pour laquelle l'antiquité avait établi la loi du secret des mystères. Bien sûr, l'Église n'est plus aussi rigoureuse pour admettre, à l'intérieur des édifices, à la célébration de la messe. Mais entrer dans le lieu de culte, c'est admettre d'en suivre l'action, se mêler effectivement à l'assemblée, partager sa vie : passer la porte est déjà un engagement. Au contraire celui qui, de son balcon ou de la terrasse d'un café, regarde passer une procession, celui-là n'est pris dans aucun engagement : sans le vouloir, il profane l'eucharistie

et fait souffrir ses frères qui croient. Cette difficulté existe, je le répète, partout désormais, même dans les régions et les pays où les pouvoirs publics favorisent l'exercice public du culte et lui prêtent leur concours. Je l'ai douloureusement ressentie à Rome même, au moment où je participais à une magnifique Fête-Dieu au milieu du peuple des faubourgs.

Quant à la solution qui consiste à enfermer la procession dans les limites d'une propriété privée, ou a fortiori dans l'intérieur de l'église, elle change complètement la nature de la cérémonie et risque de lui faire perdre sa vraie signification. Au fond, c'est peut-être le signe que cette procession ne correspondait pas à une nécessité liturgique intrinsèque, mais représente l'épanouissement d'une forme de civilisation chrétienne, splendide mais hélas transitoire. Nos contemporains sont plus sensibles à l'essentiel : la messe, la communion.

Il faudrait même poser le problème des chants qui l'accompagnent. Le rituel se contente de proposer des hymnes, comme pour les Présanctifiés : c'est, nous l'avons dit, la forme inférieure et la moins populaire des prières; c'est la moins traditionnelle et la moins biblique. Là où la procession est heureusement possible et pratiquée, un effort de pastorale doit donc être accompli pour que les dimensions authentiques de l'eucharistie y soient manifestées; l'orientation peut être fournie par l'oraison, le verset, et même les strophes du *Tantum ergo* : ces allusions bibliques ont à être explicitées devant les fidèles, sans doute par la lecture des principales péricopes aux diverses stations de la procession : manne, agneau pascal, discours de Jean VI, récits de l'institution, visions de l'Apocalypse... il y a là ample matière, et le moyen de redonner saveur aux formules usuelles, en même temps que les psaumes 22, 41, 33, 77 et tant d'autres fourniront des chants eucharistiques très traditionnels [58].

58. Je devrais parler également de la procession du 15 août en France, pratiquée en accomplissement du vœu de Louis XIII; elle est de droit liturgique, fait partie des rituels propres aux diocèses de France. Il est cependant difficile de lui assigner les lois générales du cheminement.

VII. Au-dela des processions : les cortèges

Les cortèges ne sont pas des processions. C'est un spectacle, une fête pour les yeux : on regarde passer des figurants, des personnages costumés, des chars, des lumières. Le peuple se presse sur le parcours, se réjouit, acclame, ou au contraire est ému d'une angoisse communicative. C'est une réalité qui n'est pas de soi religieuse, qui correspond aux manifestations authentiques de la vie publique profane, qui vaut dans la mesure où il y a richesse, opulence de choses à voir, à admirer. Mais le cortège est utilisé valablement comme prolongement, débordement extérieur et populaire d'une fête liturgique. L'exemple le plus typique est peut-être celui de la Semaine sainte à Séville, que l'*Art Sacré* a décrit pour ses lecteurs il y a quelques années[59]. Mais le genre est difficile à manier : il exige la magnificence, la richesse; il doit atteindre en même temps à une expression profondément populaire; il faut qu'il suscite et exprime la spontanéité d'une civilisation; il doit se distinguer du culte liturgique tout en le prolongeant par une transition juste. Pour un tel épanouissement, de nombreuses conditions sont nécessaires : des artistes authentiques d'une part, un peuple de l'autre. C'est dire que les clercs doivent se reconnaître incompétents, quittes à accueillir le libre génie des laïcs. Il n'y aura pas de pleine réussite de l'évangélisation dans une culture donnée, si de telles formes religieuses n'arrivent à s'y manifester. Ce n'est plus là le domaine de la liturgie, bien sûr; mais la célébration vivante et pleine de la liturgie libérera la puissance créatrice qui leur donnera naissance.

Aimé-Georges Martimort.

59. *L'Art Sacré*, juillet-août 1953, pp. 12-16.

LES CHANTS DE PROCESSION

I. — Signification

Il n'y a pas de procession sans chant.

Parce que la procession est une *marche*[1], elle recèle dans le geste humain qui lui sert d'expression fondamentale, un mouvement qui, assumé par l'esprit, sera perçu et transcrit en rythme. L'homme qui marche, non pas errant, non pas tiré comme un esclave, non pas poussé par le désir tyrannique de la passion, ni entraîné par le tourbillon des affaires humaines, mais librement et comme en ordre, pour parcourir la carrière de son existence, cet homme-là comprend qu'avec ses pieds il accomplit une œuvre spirituelle, et que par la foi sa démarche aussi est surnaturelle. « Marche devant moi et sois parfait » (Gen., 17, 1). Alors il sent monter dans son corps et s'installer dans tout son être une sensation pacifiante et stimulante, qui soutient son progrès et donne à son cheminement cette gratuité débordante d'où naît la beauté. Cette marche déborde de vie, « Ils marcheront de force en force » (Ps. 83, 8), et cette vie déborde d'Esprit :

> Je marcherai en présence de Dieu,
> sur la terre des vivants. (Ps. 114, 9.)

Apparemment serviteur de la route à parcourir : « aux sentiers prescrits attachant mes pas » (Ps. 16, 5), le pèlerin est en réalité libre : « Tu as mis au large mes pas » (Ps.

1. De même que la marche est un des moyens d'expression les plus essentiels et les plus élémentaires de l'homme, le pèlerinage est un des gestes religieux les plus fondamentaux et les plus universels de l'histoire des religions. Et pour tout chrétien, du plus rustre au plus cultivé, « aller à la messe » chaque dimanche est une démarche de la foi qui compte parmi les plus tangibles et indiscutables.

30, 9). Son pas est devenu *rythme*. Et ce rythme en lui attend la mélopée.

La *mélodie* va naître du rythme secrètement éprouvé et va fleurir à la bouche parce que la procession n'est pas la marche banale et solitaire de l'homme se rendant à sa tâche périssable, elle est une marche *festive* et *communautaire*.

O ma joie quand on m'a dit :
Allons à la maison du Seigneur ! (Ps. 121, 1.)

Le pèlerinage est une fête[2] ! On se rend vers un haut-lieu où Dieu habite. On va vers quelqu'un. On y va en foule, mais en foule unie par la communion d'une foi :

C'est là que montent les tribus,
les tribus du Seigneur. (*Ibid.*)

Qui ne voit que le chant sera l'expression propre de ce peuple en marche ? Fête et musique ! Chant et communion. C'est la mélodie qui va rassembler les rythmes individuels de chaque marcheur, et les nouer en un cortège compact ; c'est la mélodie qui donnera une voix unique à ce peuple ; le chant est pour nous comme la nuée obscure ou lumineuse qui, durant le premier exode, guidait les Hébreux vers la terre d'élection ; il nous entraîne au repas des noces de l'Agneau :

J'irai vers la tente admirable,
vers la maison de Dieu
parmi les cris de liesse et de louange
et la foule jubilante. (Ps. 41, 5.)

Cependant on ne cède pas à l'impulsion d'un délire collectif, s'exprimant en cris anarchiques, mais cette marche se déroule avec ordre et respect, mesurée par la voix de la supplication ou de la louange.

On a vu tes processions, ô Dieu...
les processions de mon Dieu, de mon roi, au sanctuaire,
les chantres marchaient devant, les musiciens derrière,
les jeunes filles au milieu, battant du tambourin. (Ps. 67, 25, 26.)

Avec le pèlerinage, l'espace se transforme en durée et la

2. Même la procession de pénitence est une fête, au sens liturgique et premier du mot, et a aussi ses chants.

route devient *histoire*. La « voie » de Dieu est histoire de salut, et l'Église processionne et pèlerine pour aller sans cesse à la rencontre de son Sauveur qui vient. Le chant n'exprime rien d'autre; art du mouvement, il rassemble dans l'instant ce que disperse le passé, le présent et l'avenir; et il le fait, non en niant le temps, mais en s'y soumettant. L'ayant mesuré, il l'introduit dans un devenir libre et spirituel « capable » de toute l'histoire humaine. Il est recueillement personnel :

> Enseigne-moi, Seigneur, tes voies,
> afin que je marche en ta vérité,
> rassemble mon cœur pour qu'il te craigne. (Ps. 85, 11.)

Mais il est surtout récapitulation, mimant et signifiant l'*hodie* de la liturgie, le présent du temps sacré, qui est en même temps mémorial, présence et anticipation.

> Chantez au Seigneur un chant nouveau,
> car il a fait des merveilles...
> à la face du Seigneur, car il vient. (Ps. 97, 9.)

Ce que la poésie du psaume dit en formes verbales, le chant le réalise en figure : de même que la mélodie n'existe que dans un présent fugitif et est toujours nécessairement nouvelle, bien qu'elle répète des airs du passé et ne progresse qu'en allant vers un avenir, Dieu n'*est* dans son peuple en marche, que parce qu'il y *est venu* et qu'il y *vient*.

II. — Étude des formes

Et de fait, l'Église, sachant qu'elle va sans cesse à la rencontre de son Seigneur, « chante » par la bouche de ses fils quand elle exprime et signifie visiblement, dans ses processions, sa marche invisible vers l'éternité[3]. Elle chante en conduisant ses catéchumènes dans la Nuit pascale jusqu'à

3. Il est à noter que ce signe n'est ni artificiel ni arbitraire. Il repose sur un geste qui a déjà sa vérité humaine propre et sa réalité phénoménale, comme on peut s'en convaincre par tous les exemples de processions liturgiques qu'on va citer : *on va quelque part pour faire quelque chose ou pour accompagner quelqu'un*. La liturgie n'est pas un « pur jeu ». Une procession qui ne fait que tourner en rond a quelque chose de bizarre.

la fontaine de régénération; elle chantera encore en conduisant au cimetière la semence de résurrection; elle chante en se rendant au lieu du culte; elle chante en s'approchant de la table sainte pour le repas du Seigneur; elle chante en accueillant et en accompagnant son roi au jour des palmes; elle continue de chanter en le suivant sur le chemin du calvaire.

Mais que chante-t-elle ? Des acclamations, des litanies, des psaumes, des antiennes, des répons, des hymnes, des cantiques. Cependant elle n'emploie pas ces chants indistinctement et nous devons faire ici une rapide étude des formes.

Comme toujours, et ici encore, le chant liturgique se définit par sa « fonction ». Il en tire sa forme chorale, et son genre musical en découle. Le chant de procession est le chant de supplication ou d'action de grâce d'un peuple croyant en marche pour une action sacrée. Ce qui inclut trois choses : 1) un chant convenant à une marche; 2) avec une participation du peuple; 3) adapté à la célébration en question. Or, la tradition liturgique nous montre que différentes formes répondent en fait à cette triple exigence fonctionnelle. Nous les parcourrons brièvement.

1) *L'acclamation.*

Avec ce geste religieux des plus fondamentaux qu'est la procession, la première forme de chant que nous rencontrons est aussi la plus fondamentale : *l'acclamation.* Cris de joie d'un peuple en fête, formules brèves et scandées qui se communiquent de proche en proche et qui vont donner à cette multitude une seule voix. Dans la première et la plus grandiose de toutes les processions de l'histoire du salut, l'exode du peuple de Dieu, c'est à une acclamation liturgique de ce genre que l'on se regroupait autour de l'Arche et que l'on partait vers la terre promise : « Quand l'Arche partait, Moïse disait :

> Lève-toi, Yahvé, que tes ennemis se dispersent,
> que tes adversaires fuient devant toi ! » (Nombres, 10, 35.)

Et de cette acclamation sortira le grand psaume 67 qui chante les marches et les chevauchées de Yahvé à la tête

de son peuple durant toute son histoire. C'est une autre acclamation liturgique de ce genre que l'on entend dans la bouche du peuple lors des deux grandes processions historiques que furent le transfert de l'Arche par David dans la résidence que Dieu s'était choisie, Jérusalem, (1 Chron., 5, 13) et, après l'exil, l'inauguration par Esdras des fondations du nouveau temple (Esdr., 3, 10-11) :

Oui, il est bon !
Oui, éternel est son amour !

Et ce refrain était accompagné de force jeu d'instruments de toute espèce et de danses. C'est peut-être de cette antique acclamation conservée durant les célébrations postexiliennes (voir aussi la procession de Néhémie pour la dédicace des nouvelles murailles : Néh., 12, 31-38) qu'est né le grand psaume processionnel et pascal 117 qui commence par ce même refrain et qui est plein d'acclamations liturgiques.

L'une d'elles (v. 25-26) à portée messianique, sera reprise spontanément par la foule des juifs au jour de son accomplissement, durant la procession d'entrée de Jésus à Jérusalem le jour des Rameaux,

Hosanna !
Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !

L'Église qui continue chaque année, dans la liturgie du dimanche des Rameaux, d'accueillir son Roi et de l'accompagner processionnellement, n'a pas oublié cette acclamation messianique; c'est par elle que s'ouvre la fonction stationnale *Hosanna filio David*! et on l'entend encore résonner en écho dans les six répons de la procession. Merveilleuse acclamation encore que le refrain de Théoldulfe d'Orléans : *Gloria laus!* Comment ne pas voir enfin dans la brève antienne *Exsurge Domine*, empruntée au Psaume 43, qui ouvre la fonction des Litanies majeure et mineure et celle du 2 février, comme un écho de l'acclamation mosaïque ?

La liturgie a d'ailleurs recréé pour elle-même cette forme d'acclamation processionnelle. Le type le plus pur, le plus simple, mais combien émouvant dans sa sobriété, est le triple *Lumen Christi* repris par la foule du nouveau peuple de Dieu, pénétrant, en la nuit pascale, à la suite du Christ

ressuscité, dans la vraie terre promise. Un autre exemple d'acclamation processionnelle que l'étude des liturgies comparées fait apparaître comme fort important, est le chant du *Trisagion* qui solennise, dans la messe, l'entrée pour la liturgie évangélique. Dans la liturgie byzantine, il termine la « petite entrée » qui se fait avec l'évangéliaire (par opposition à la « grande entrée » qui se fait avec les oblats, au chant du *Chérouvikon*); on le trouvait également dans l'ancienne liturgie gallicane; il ne s'est conservé dans la liturgie romaine que le Vendredi saint, au début de la procession de l'adoration de la Croix (combiné aux impropères) :

Hagios o Theos!
Hagios ischyros!
Hagios athanatos!
Eleison imas![4]

Une acclamation analogue se trouve aussi à la fin de la procession de l'évangile, dans la réponse du peuple à l'annonce du diacre :

Gloria tibi Domine!

C'est le Christ lui-même que l'on salue dans le livre de sa Parole.

Le *Te Deum*, que le rituel prévoit pour les processions en l'honneur du Très Saint Sacrement et les processions d'action de grâces, n'est qu'une série d'acclamations (qui intègre entre autres le *Trisagion*). Même si elle n'est pas entérinée comme telle dans les livres liturgiques, la pratique des processions a développé la coutume de chanter d'autres acclamations de ce genre. Qui n'a éprouvé, un jour de Fête-Dieu ou sur l'esplanade de Lourdes, la grandeur d'un

Lauda Sion, Salvatorem,
lauda ducem et pastorem,
in hymnis et canticis!

ou d'un *Christus vincit*!

4. « Le Concile *in Trullo* conseille de chanter le *Trisagion* au moment des troubles cosmiques : la présence trinitaire dans le *Trisagion* fait apaiser les éléments en désordre (c'est le même sens du chant du *Trisagion* au moment du rituel funéraire orthodoxe quand le cercueil est déposé dans la terre). » Paul Evdokimov, *Bible et Vie chrétienne*, 11, p. 18.

L'acclamation est une forme première et permanente du chant festif de procession.

2) *La litanie.*

Dans la procession de pénitence ou de déprécation, afin de rendre la prière plus instante, l'acclamation tend à se répéter, indéfiniment semblable à elle-même, et l'on a une seconde forme de chant processionnel : la *litanie*. Il est significatif que le mot grec *litaneia*, qui signifie originellement une prière de supplication en général, viendra très vite, dans sa forme latine *litania*, à désigner, dans le latin chrétien et les textes liturgiques, une procession solennelle avec chants, festive, mais surtout pénitentielle. C'est ainsi que de nos jours encore les processions de la Saint-Marc et des rogations se nomment « Litanies majeures » et « Litanies mineures ».

Il semble que la litanie soit le chant par excellence de la procession. Sa forme responsoriale permet à une foule de s'associer facilement au chant, et la répétition de la même formule souligne l'élément rythmique que nous reconnaissions comme essentiel à la marche sacrée. Qui n'entend, dans le psaume 135 qui répète indéfiniment :

Car éternel est son amour !

comme un immense cortège ? Cependant la réponse par excellence de la litanie est le *Kyrie eleison* qui a passé dans toutes les liturgies chrétiennes. La liturgie latine a les siennes préférées : *Te rogamus audi nos!* (l'équivalent du *Kyrie eleison* et qui demeure dans la partie la plus ancienne de nos « litanies des saints ») *Oramus te Domine, exaudi et miserere!* etc., et plus tard on trouve encore pour l'invocation des saints : *Ora pro nobis!*

Notre étude des formes ne nous permet pas de nous attarder au contenu de ces litanies. Mais il convient de rappeler leur usage. On les employait régulièrement dans la liturgie romaine à l'office stational, durant la procession qui conduisait au lieu de la station. Dans les plus grandes occasions, on faisait converger vers une église plusieurs processions venant de directions diverses, au chant de ces litanies. De

cet usage romain est issue la procession de la Saint-Marc pour la lustration du printemps, et, de l'usage gallican, nos trois jours des Rogations. Mais on en usait aussi en d'autres occasions, par exemple le 2 février, d'où les litanies ont disparu, mais qui était à l'origine (VII[e] s.) une procession de pénitence, ainsi qu'aux trois autres grandes fêtes de la Vierge. Le rituel les prescrit encore dans les processions pour demander la pluie ou le beau temps, pour repousser la guerre ou l'épidémie, etc.

Une mention toute spéciale doit être faite des litanies de la Nuit pascale, qui accompagnaient jadis la procession des catéchumènes au baptistère[5].

3) *Les Psaumes.*

Comme il est normal, la place principale, parmi les chants de processions, revient aux *psaumes*, l'Église aimant à louer ou supplier Dieu avec les propres paroles qu'inspira son Esprit. De par leur origine déjà, un certain nombre de psaumes semblent plus ou moins liés à des processions ou des pèlerinages, spécialement les psaumes du Hallêl (112-117) et les psaumes dits des « montées » (119-133). Les grands pèlerinages juifs annuels, surtout ceux de Pâques et de la Pentecôte, se faisaient au chant des psaumes ainsi que, sans doute, plusieurs des processions que comportait la liturgie du temple. Mais c'est sous une forme bien à elle que l'Église utilise les psaumes. Avec le grand développement de la psalmodie au IV[e] siècle, c'est l'antiphonie qui se répandra dans toutes les liturgies. Vers la fin du IV[e] siècle, à Jérusalem, qui est le centre de pèlerinage privilégié de la chrétienté, la pèlerine Ethérie nous est un témoin précieux de l'abondant usage que l'on faisait des psaumes ou antiphones dans toutes les processions qui enrichissaient les

5. Le nouveau rituel, pour l'avantage de faire au chœur la bénédiction de l'eau, les baptêmes et la rénovation collective, a sacrifié raisonnablement toute procession durant l'une ou l'autre des litanies. Cependant il reste comme une anomalie inexplicable et une chose insolite (« pas de procession sans chants ») que le retour au chœur après le transfert aux fonts de l'eau consacrée et avant la rénovation, se fasse en silence. On attendrait au moins la suite du Ps. 41. A moins que l'on puisse faire la rénovation aux fonts et que l'on prenne la deuxième partie des litanies pour le retour au chœur ?

cultes des différentes fêtes[6]. L'influence s'en faisait sentir jusqu'en Occident.

On sait que l'*antiphonie* désigne à l'origine une manière complexe de chanter les psaumes, manière difficile à préciser, mais dont l'essentiel consistait dans l'intercalation entre les versets ou sections du psaume, chantés par des solistes (ou des chœurs ? avec alternances ?) des refrains brefs chantés par tous (en deux chœurs alternants — voix aiguës et voix graves, semble-t-il — se réunissant parfois à l'unisson ou à l'octave). C'est sur cette forme de psalmodie que s'est constitué le chant de l'office divin en Orient et en Occident, et on l'utilisait fréquemment dans les processions[7].

C'est sous cette forme que se trouve encore dans la liturgie byzantine le psaume de la procession d'entrée de la messe (petite entrée) avec ses trois versets, dont le *Gloria* et son refrain intercalaire. C'est aussi la forme qui est à l'origine de notre *introït* de la messe romaine, composé du refrain pour le peuple ou *antienne* (actuellement dans l'état développé que lui confère l'ornementation grégorienne et qui en réserve l'exécution à une schola), puis d'un seul verset et du *Gloria*. C'est elle qui fut aussi introduite dans les deux autres processions de la messe : la procession d'offrande, et la procession de communion, et ceci dès le temps de saint Augustin. Il n'en reste aujourd'hui que l'antienne en son état orné. Pour les processions les plus sacrées et les plus proches du mystère eucharistique, on a donc pris par priorité les chants inspirés, chants auxquels le peuple s'associait par l'antienne. On y alliait ainsi l'annonce du mystère, avec la Parole entendue, et la prière, avec le refrain collectif.

Il est intéressant de noter que les nombreuses processions que comporte la dédicace d'une église, les sept tours pour

6. Pour chacune des nombreuses processions dont parle la pèlerine, elle emploie toujours pour désigner les chants, le mot « hymnes ». Est-ce un nom générique ? Cependant, comme elle contredistingue les « hymnes » des « antiphones » dans les chants intercalaires des lectures, ne serait-ce pas pour elle la manière de désigner la psalmodie responsoriale, par opposition à la psalmodie antiphonée ? Une étude attentive du texte et des usages de l'époque porte à le croire.

7. Citons, par exemple, la description que saint Grégoire de Nysse fait des funérailles de sa sœur Macrine (P. G., 46, 993-994), ou des défilés antiariens à Antioche racontés par Socrate (P. G., 67, 690).

la lustration de l'autel, l'aspersion intérieure de l'édifice, le transfert des reliques, se font aussi au chant de psaumes, et que plusieurs de ces psaumes (*Benedictus*, Ps., 42, Ps., 50) s'exécutent encore avec la répétition de l'antienne intercalaire. Mais avec le temps, la forme de l'antiphonie primitive s'est profondément altérée. Les refrains intercalaires prendront de plus en plus d'importance et donneront naissance à des pièces autonomes, tropaires en Orient, antiennes en Occident, tandis que les versets du psaume lui-même disparaissent progressivement. De l'antiphonie primitive est donc issu un double genre d'origine psalmique, la psalmodie proprement dite et l'antienne comme pièce autonome, genres qu'il nous faut maintenant reprendre séparément.

Le rituel utilise abondamment les *psaumes*, pour différentes processions, sous la forme actuelle ordinaire de la psalmodie : versets alternés, l'ensemble encadré d'une antienne. Aux Litanies majeures et mineures, si le chant des litanies ne suffit pas, on ajoutera des psaumes. De même, aux processions du Très Saint-Sacrement, après les hymnes de l'office. Chacune des processions spéciales pour demander la pluie ou le beau temps ou pour repousser les divers fléaux, comporte, entre les litanies et les versets suivis de l'oraison, un psaume propre. La litanie d'action de grâces prévoit neuf psaumes entre le *Te Deum* et les Cantiques.

Plus particulièrement, l'ultime procession du pèlerinage terrestre, celle des funérailles, s'accomplit encore au chant des psaumes. Le transfert du corps à l'église est accompagné actuellement du psaume *Miserere* (on y trouvait aussi jadis les Ps., 24, 64, etc.). Et l'antienne *In Paradisum* qui se chante durant la conduite au cimetière, était autrefois jointe au psaume pascal 113. Le catéchumène qui était accueilli dans l'église, le jour de son baptême, au chant des psaumes (8, 28, 41) ou qui descendait vers les fonts baptismaux durant la Nuit pascale, au chant du *Sicut cervus*, passe encore de ce monde jusqu'au lieu de son repos au chant des psaumes.

La transformation progressive de l'antiphonie primitive, éliminant les versets du psaume au bénéfice d'une forme musicale autonome, *l'antienne*, a laissé des traces importantes dans nos processions liturgiques romaines. Nous avons déjà signalé les processions d'offrande et de commu-

nion de la messe. Mais les cas les plus dignes d'attention sont les deux grandes processions du 2 février et des Rameaux, qui s'accomplissent au chant d'antiennes et de répons sans psaumes. Nous avons dit que la procession du 2 février était, à Rome, à l'origine, une procession pénitentielle avec litanies et psaumes dans lesquels le clergé et le peuple répondent à la schola. Cependant, pour rehausser l'éclat de cette fête, la schola qui suivait le pontife exécutait des antiennes et des répons auxquels répondaient les clercs qui précédaient le pontife. Ce sont sans doute ces chants qui, seuls, ont subsisté dans l'état actuel de la liturgie. Ces morceaux admirables sont d'origine orientale et furent traduits du grec, sans doute sous l'impulsion du pape Serge Ier, organisateur de cette fête, lui-même d'origine orientale. Leur structure musicale est très particulière et on est tenté d'y reconnaître des traces du chant acrostiche dont nous parlent souvent les textes anciens et auquel semble faire allusion l'Ordo de Saint-Amand qui nous décrit la cérémonie[8]. Le jour des Rameaux, par ailleurs, le graduel nous propose six antiennes qui sont aussi des pièces pour la schola. Plusieurs d'entre elles ne sont pas sans parenté musicale avec les répons du 2 février. Serait-il gratuit d'y entendre un écho lointain des « hymnes » exécutées dans cette même occasion à Jérusalem au temps d'Ethérie ?

4) *Le répons.*

L'antienne, comme pièce musicale autonome, nous conduit à un autre genre choral que l'on a beaucoup utilisé en Occident dans les processions : *le répons*. Il ne s'agit plus ici, à proprement parler, de chant responsorial, de cette forme populaire où l'on « reprend » une phrase simple; genre que nous avons pratiquement déjà trouvé à la base de l'acclamation doublée, de la réponse litanique ou du refrain de l'antiphonie. Mais il s'agit d'une pièce plus élaborée, qui a bien conservé littérairement sa structure originale, avec des versets et une section de texte reprise avec sa musique. L'exécution de cette pièce est réservée tout en

8. Andrieu, ordo XX. Nous espérons pouvoir revenir ailleurs, dans une étude technique, sur la structure mélodique de ces pièces.

tière, y compris la reprise, à une chorale. C'est le répons tel qu'il figure à notre office de matines et qui a connu en Occident une fortune immense. Il semble bien, lui aussi, un développement de l'antiphonie primitive, analogue aux tropaires byzantins. La procession du 2 février nous en fournit un exemple dans le morceau : *Obtulerunt*. Ce sont de semblables répons qui constituent l'essentiel des « processionnaux » usités à partir du bas moyen âge, dans les monastères et même les paroisses, pour la procession stationale et dominicale qui précédait régulièrement la messe[9]. Ce sont aussi de semblables répons qui accompagnent les processions de la triple lustration faite à l'extérieur de l'édifice durant la cérémonie de la Dédicace.

5) *Les Hymnes.*

La mention de la procession stationale qui précède la messe du dimanche, procession conservée encore en beaucoup de paroisses de France, soit extérieure soit intérieure à l'église, nous amène à parler de la dernière forme de chant utilisée dans les processions : *l'hymne*. Le répons, de haute qualité musicale, n'est pas populaire et suppose une schola exercée. Aussi lui a-t-on souvent préféré des hymnes, dont le Moyen âge a produit une telle abondance. Le retour d'une mélodie identique à elle-même et bien nombrée en vers distincts et mesurés, facilite sa mémorisation. Aussi l'hymne deviendra-t-elle en occident l'un des genres préférés pour le chant de procession. Quand se développera l'usage de la procession du Très Saint-Sacrement (que saint Thomas n'avait pas prévue dans l'office original), on utilisera spontanément toutes les hymnes de l'office. Pour conduire la sainte Réverse au reposoir le jeudi saint, on reprendra encore le *Pange lingua*; et pour la ramener au chœur le vendredi saint le *Vexilla regis*. Dans plusieurs diocèses, et encore de nos jours, à la procession stationale dominicale, on prend simplement l'hymne des vêpres du jour.

C'est à ce genre hymnique qu'il faut rattacher les chants

9. Le Processionnal du diocèse de Paris, par exemple, retient généralement, pour chaque fête ou dimanche, un répons de l'office. Dans d'autres diocèses, on chante encore aujourd'hui le *Duo Seraphim* pour les dimanches après la Pentecôte.

strophiques en langue vivante, ou cantiques, que l'on a coutume de chanter durant les processions, à moins qu'ils n'appartiennent à l'une des formes précédentes. L'étude des formes musicales du chant sacré fait abstraction en effet de la langue utilisée, bien que cette étude ne se puisse appuyer valablement que sur les documents proprement liturgiques.

Conclusion.

L'acclamation reste la forme première et spontanée du chant de procession. La litanie en est une application normale et presque connaturelle. Les psaumes en fournissent l'élément principal et le plus incontestable, sans perdre le bénéfice des genres précédents pour le chant du peuple, quand il est sous la forme responsoriale ou antiphonée. L'antienne développée et le répons confiés à la schola apportent un élément de beauté artistique et de richesse musicale. L'hymne et le cantique complètent cet ensemble varié. On aimera ne pas priver nos processions de cette diversité; on choisira sans doute, selon la diversité des personnes, des temps et des lieux, les genres plus adaptés, quand la liturgie ou la coutume le permettent ou quand les circonstances l'imposent; mais en s'inspirant toujours de ce mystère que le chant de procession est l'expression chorale du peuple saint en marche à la rencontre de son Sauveur.

III. — Pratique

Pour chacune des grandes processions de la liturgie romaine, Rogations, 2 février, Rameaux, Fête-Dieu, etc... le Missel ou le Rituel ou le Pontifical ont prévu les chants à exécuter. Tout semble donc parfaitement clair dans la pratique, et l'on pourrait se contenter des réflexions faites dans les deux premières parties, qui visent à redonner aux chants de processions tout leur esprit. Cependant, il n'est sans doute pas inutile de compléter ces réflexions théoriques, liturgiques ou musicologiques, de remarques pastorales. Il y a par exemple bien des manières de chanter les Litanies des saints, simples ou doublées, directes ou responsoriales, etc., et les avantages respectifs de ces diverses manières doi-

vent être examinés concrètement. En outre la simple application matérielle des rubriques ne suffit pas à une bonne célébration; ces rubriques sont d'abord interprétées par la coutume; ensuite, elles laissent généralement une marge assez large à l'adaptation immédiate, dont le pasteur doit s'inquiéter pour que la célébration soit la plus authentique et la plus vivante possible. De plus, le rituel laisse parfois explicitement la place pour des chants complémentaires non prévus dans le détail, par exemple dans les processions du Saint-Sacrement. Puis, la coutume autorise souvent l'usage de chants français; lesquels choisira-t-on de préférence ? Enfin il existe toute une gamme de processions, surtout à l'occasion de pèlerinages, qui ne sont pas exactement prévues dans la liturgie et pour lesquelles il faut choisir un répertoire de chants adaptés qu'il faut ensuite mettre en œuvre, chants latins ou chants en langue vivante. Toutes ces raisons nous invitent à descendre plus avant dans les remarques pratiques et pastorales. Nous le ferons en reprenant la classification des genres étudiés plus haut.

Acclamations.

Faut-il rappeler cette chose évidente, qu'une acclamation doit être un chant réellement unanime de l'assemblée : le *Lumen Christi* du samedi saint ou un *Te Deum* d'action de grâces (qui n'est pas de soi un chant alterné, mais une série d'acclamations unanimes, bien que l'alternance puisse être d'un bon effet) ?

D'après ce que nous avons dit plus haut du *Trisagion*, il faut conclure que, en quête de chants de procession, on devra tout d'abord penser au *Sanctus*, soit dans la forme qu'il a à la messe, soit en utilisant séparées la première partie (*Trisagion*) ou la seconde (*Benedictus*). Tous connaissent le « Benedictus de Lourdes »; son rythme accuse une époque. Mais pourquoi ne pas utiliser le magnifique *Sanctus* férial grégorien (XVIII) ou d'autres compositions ?

En français, le *Trisagion* a inspiré le « Toi seul est Saint, Seigneur! » A 27 [10] et le *Sanctus* a été adapté dans la « Messe Brève » A 3, ou dans « Saint est le Seigneur » A 10.

10. Toutes les références de chants français cités dans cet article renvoient au système standard d'édition en fiches séparées, commun

On a fait allusion plus haut à l'acclamation *Lauda Sion* qui s'exécute généralement avec les strophes de la prose du Saint-Sacrement, acclamation universellement connue en France. Signalons un parallèle en français, sur la même mélodie, dans les fiches M 1 et M 2.

D'autres pièces sont aussi d'excellentes acclamations : « Dieu nous te louons » W 1 inspiré du *Te Deum*; « Gloire à Toi, Seigneur » F 54, inspiré du *Christus vincit*; « Joyeuse Lumière » 1, 17, pour une fête de la lumière ou pour la Chandeleur; « Gloire au Christ » A 7, pour une procession du livre des Écritures.

Tous ces chants, qui ne pourraient suffire à animer une procession importante, conviennent pourtant spécialement à des foules et donnent à la célébration un caractère particulièrement allègre et festif.

Litanies.

La liturgie prescrit l'usage des litanies, tantôt sous la forme simple (Vigile pascale), auquel cas les chantres commencent l'invocation et tous répondent « Ora pro nobis » ou « Libera nos, Domine » ou « Te rogamus, audi nos »; tantôt sous la forme double (Rogations), l'invocation étant reprise en entier par tous. Il faut noter l'intérêt de cette forme doublée, moins essoufflante et plus variée. Mais la litanie peut aussi donner lieu à plus d'une répétition. Nous voyons dans le passé que, dans certaines occasions, chaque invocation pouvait être reprise trois fois (*Ordo XXI*, 17 du 2 février, chantres, clercs, assemblée), ou même cinq fois et sept fois. Quand une procession est composée de groupes homogènes successifs, dont chacun pourrait former un chœur, ce serait certes une belle chose que d'entendre la même invocation successivement reprise par chaque groupe, depuis le premier jusqu'au dernier. Quel ordre et quelle majesté cette organisation chorale pourrait donner à une procession! (Il est à noter que cela supposerait un choix d'invocations.) Les différentes sections des litanies des saints

à plusieurs éditeurs de cantiques et qu'on peut se procurer aisément. On s'est abstenu de renvoyer à des recueils particuliers pour alléger les références.

selon leur état actuel, en effet, se prêtent diversement à la répétition. Facile pour les invocations des saints, celle-ci est encore possible dans la deuxième section (*Libera nos, Domine*); elle devient difficile dans la troisième où on ne peut répéter aisément que *Te rogamus audi nos*[11].

Beaucoup d'adaptations françaises des litanies des saints ont été tentées. On ne saurait en proposer une seule qui soit satisfaisante; il y a un problème de rythme musical et verbal qui n'a pas encore été résolu pour cette forme chorale en langue française[12]. Par contre, plusieurs chants de style litanique peuvent être conseillés, comme la « Marche de l'Église » K 4 (et son doublet « Itinéraire Marial » V 28) ou la litanie pour une bénédiction de rameaux H 28, ou le cantique de Bordes « O Vierge Marie » V 8 au texte un peu fade, mais d'une très jolie mélodie.

La litanie reste le chant idéal des processions dans le cas des grands rassemblements, et les Litanies des saints y auront toujours une place privilégiée.

Psaumes.

Comme on l'a noté plus haut, un certain nombre de psaumes semblent liés par leur contenu même, ou par l'usage traditionnel que nous savons qu'on en faisait, à des processions ou pèlerinages, psaumes du Hallêl 112-117, psaumes graduels 119-133, etc... Mais il faut ajouter que le thème de la marche tient dans le psautier une place prépondérante, et que, de ce fait, un grand nombre de psaumes se prêtent d'eux-mêmes à devenir une prière de procession. Soit qu'on y célèbre les marches du Peuple de Dieu vers la Terre promise et vers Sion, Ps. 67, soit la montée vers Jérusalem, Ps. 121, 106, etc., soit les processions vers le Tem-

11. Ces suggestions ne sont faites évidemment que pour le cas où le chant des litanies n'est pas déjà réglé par les rubriques.

12. Un rythme ferme et net est essentiel à une litanie, plus encore que dans tout autre chant, à cause de la brièveté de la réponse. Les réponses en grégorien : *Libera nos, Domine*, ou *Te rogamus audi nos*, étaient certainement, à l'origine, mesurées; leur exécution actuelle en notes égales donne encore une interprétation facile et acceptable. Il n'en est pas de même en français, langue qui répugne aux notes égales et dont la bonne diction a des exigences rythmiques bien plus grandes qu'il ne pourrait sembler dès l'abord.

ple, Ps. 26, 41, etc., soit, et c'est le cas le plus fréquent, que le psaume développe le thème sapientiel de la « voie » de Dieu, voie qui est observée et suivie droitement par le fidèle, mais dont l'impie dévie (voir surtout Ps. 24, 25, 100, 118, etc...). C'est Dieu qui enseigne la voie juste et y dirige le fidèle en le préservant du faux pas : 15, 11; 22, 3; 36, 23; 85, 11; 114, 8; 120, 3, etc., mais il fait glisser le méchant et le pousse à sa perte. Il y a là pour l'itinérant une mine de prière inépuisable.

Cependant le rituel semble moins attentif à cet aspect des psaumes qu'à leur adaptation à l'objet de la procession. Autre perspective où la liturgie est pleine de suggestions.

Pour demander la pluie on chante le Ps. 146, pour le beau temps le 66; pour repousser la tempête le Ps. 147 et contre la famine le 22; contre la mortalité, le Ps. 6, contre la guerre les 45 et 78; pour toute nécessité les Ps. 19 ou 20. Dans les processions d'action de grâces on a les Ps. 65, 80, 95, 102, 116, 148, 149, 150. Et ainsi de suite. Il suffit de relire le psaume en question pour que la raison du choix apparaisse; c'est souvent un verset particulier qui a été l'occasion de ce choix et la première impression est souvent d'une convenance extrinsèque. Mais quand on cherche le mouvement profond du psaume on s'aperçoit généralement qu'il est bien adapté. Et ces indications de la liturgie ne sont pas limitatives.

Quant au mode d'exécution, il faut bien avouer que la psalmodie alternée des versets à deux chœurs telle qu'elle se pratique à l'office n'est guère adaptée à la marche et est fort peu pratique. La psalmodie responsoriale ou antiphonée qui s'est conservée dans le rituel de la Dédicace est beaucoup plus indiquée, le chœur chantant les versets et tous reprenant l'antienne. Bien des antiennes grégoriennes de l'office ordinaire hebdomadaire, surtout des vêpres, dont la facture en forme de refrain populaire (dont nous avons malheureusement perdu le rythme exact) rappelle l'époque de la psalmodie responsoriale, pourraient être utilisées à cette fin. Que si l'on use de psaumes en français, le répertoire des antiennes est maintenant assez abondant pour que l'on puisse trouver celle qui s'adaptera à la célébration[13].

13. Soit que l'on utilise les « Psautiers de la Bible de Jérusalem »,

Répons.

Nous avons dit que les répons grégoriens pour les processions de la liturgie romaine, sont, dans leur état actuel, des chants de schola. Ils doivent être exécutés avec toute la perfection que demande leur haute valeur musicale.

La recherche contemporaine dans le chant français s'est efforcée de faire revivre la forme originale du répons, avec, comme caractéristique, une phrase destinée à être reprise par tous. Cette forme n'a d'ailleurs jamais cessé d'exister dans nos processions, puisque la plus grande partie des chants populaires y consistaient en cantiques avec un refrain qui est une manière de répons. Malheureusement la qualité de ces cantiques laisse souvent à désirer; en conséquence, beaucoup tendent à disparaître. Il existe par bonheur actuellement une assez abondante création de cantiques, soit de répons proprement dits, et simples, comme ceux de l'abbé Julien, inspirés de la liturgie X 1, X 2, X 5, M 7, V 42, V 43, soit de cantiques responsoriaux comme « Gloire au Seigneur » C 17, « Vers toi terre promise » E 18, « O Vierge toute pure » V 10 ou V 25, etc. Les textes de ces chants ont généralement une substance biblique et une tenue supérieures aux morceaux « traditionnels ». Comme on pourra le voir dans le petit répertoire qui suit cet article, on peut en trouver déjà pour chacune des principales occasions qui donnent lieu à des processions.

Hymnes.

Le répertoire des hymnes liturgiques est assez abondant et trop connu pour qu'il soit nécessaire ici de faire des suggestions. Nul n'est embarrassé pour peupler d'hymnes une procession du Saint-Sacrement[14].

soit que l'on recoure à d'autres formules ou à des paragraphes. On connaît l'excellent : « J'étais dans la joie » K 8; ou : « Je m'avancerai » A 1, plus commun, mais facile. Voir aussi les fiches A 18, A 19, G 9, etc.

14. Malheureusement notre répertoire d'hymnes est, dans l'état actuel des choses, beaucoup moins populaire qu'il ne devrait l'être, à cause de l'abandon du rythme musical original pour la plupart

En langue vivante il faudrait mentionner ici le *choral*. Mais on n'a pas assez pris garde que l'usage que l'on a fait, pour y adapter des paroles françaises, du choral renaissant ou postrenaissant, surtout quand on a emprunté la forme allemande des mélodies (souvent à travers J.-S. Bach) ne convenait pas du tout au génie de la langue française et même au génie français. Nous n'oserions le conseiller pour une procession, où il a quelque chose de pesant. Nous n'en dirions pas autant du choral proprement français (Bourgeois, Goudimel, etc.), dont les mélodies sont plus allègres et dont le rythme plus varié convient à notre langue. Mais la plupart de ces mélodies françaises (qui n'ont pas eu le bonheur d'avoir un Bach pour les éterniser) attendent encore de bons textes. On connaît cependant ceux de Lhoumeau et ceux de plusieurs recueils de cantiques comme Besnier que l'on peut utiliser avec sécurité. Dans la production contemporaine, citons l'hymne « O Dieu des astres » X 3 sur la mélodie originale du *Creator alme;* le beau cantique pascal « Nous vous chantons ressuscité » I 18 sur une vigoureuse mélodie basque; et le chant des routiers « O Christ nous avons faim de toi » D 42.

Terminons par la mention d'un chant qui échappe aux classifications précédentes bien qu'il soit peut-être le plus typiquement « processionnal » de nos chants vivants de procession : le chant du « Je vous salue Marie » dans le chapelet du pèlerin. Tous connaissent le « Je vous salue » de Chartres, dont le succès dépasse sans doute beaucoup la

d'entre elles. Comment a-t-il pu se produire que, au moment de la restauration du chant grégorien, les hymnes, qui ne sont pas, sauf exception, du genre grégorien, lui aient été assimilées et aient été désormais exécutées en notes égales, contre toute évidence paléographique ou musicologique? C'est inexplicable. Sans doute, on ne peut contester la beauté d'un *Creator alme siderum* selon la rythmique légère et souple appliquée au grégorien; mais il faut bien avouer que cette exécution subtile — et cette recréation — n'est pas possible au peuple, auquel pourtant s'adresse un bon nombre de ces hymnes. Et on ne peut nier non plus la grandeur majestueuse du même *Creator alme siderum* chanté en larges ïambes — surtout s'il l'est par toute une église —, comme c'était la tradition jusqu'à la fin du siècle dernier et sans doute depuis l'origine. Les hymnes, avec leur rythmique propre qui est mesurée, ont quelque chose de plus « processionnal » (quelle noblesse dans un *Pange lingua* ou un *Ad regias agni dapes* ainsi chantés!) que dans leur forme moderne.

valeur musicale[15]. Il y a dans ce succès le signe d'une authentique redécouverte du chant de pèlerinage et de procession, avec sa valeur de rythme lié à la marche, sa valeur de répétition incantatoire ou plus exactement contemplative, sa valeur, en un mot, de prière : recueillement et hâte de l'homme tendu vers le terme de sa route terrestre.

J. Gelineau, s. j.

15. Souhaitons l'enrichissement de ce répertoire. Signalons un autre *Ave* de ce genre, traduit sur l'évangile « Réjouis-toi » aux éditions du Chalet, dans *Quelqu'un*; mieux rythmé pour la marche, moins essoufflant, avec alternances possibles.

Petit répertoire de chants français pour processions

N. B. — 1) Les *références* renvoient aux « fiches de chant » du système standard adopté par les éditeurs de cantiques.

2) *Abréviations* (pour la désignation du genre choral) :
Ac = Acclamation.
Li = Litanie.
Ps = Psaume (responsorial).
Ré = Répons.
Hy = Hymne.

3) Les *psaumes* (Psautier de la « Bible de Jérusalem »), fort nombreux, n'ont pas été cités. Dans chaque section, on s'est contenté de renvoyer à un paragraphe de la « Table analytique de l'usage des Psaumes, Cantiques bibliques et Antiennes, d'après le Missel, le Bréviaire et le Rituel », situé à la fin de la brochure *Cinquante-trois Psaumes et quatre Cantiques* (éd. du Cerf) qui cite en détail les psaumes et antiennes intéressés.

Mystère de la marche vers Dieu

Marche de l'Église *Li* K 4.
J'étais dans la joie *Ps* K 8.
Je m'avancerai *Ps* A 1.
Vers toi nous levons les yeux *Ps* A 18.
Je marcherai jusqu'à l'autel *Ps* A 19.
Je suis la route *Ré* X 5.
Vers toi, terre promise *Ré* E 18.
Psaumes : voir « Chant d'entrée ».

Spéciaux

Paroles : Gloire au Christ *Ac* A 7.

Avent

Vers toi, terre promise *Ré* E 18.
O Dieu des astres *Hy* X 3.

Noël

Peuple fidèle *Hy* F 53.

Épiphanie

Lève-toi, Jérusalem *Ré* F 39.

Chandeleur

Joyeuse lumière *Ac* I 17.
Cantique de Siméon *Ré* F 51.

Rameaux

Ces verts rameaux *Li* H 28.
Gloire à Toi, Seigneur *Ré* H 4.
Gloire à Toi, Sauveur du monde *Ré* H 27.

Croix

Voici le bois *Ré* H 6.

Pâques

Nous vous chantons ressuscité *Hy* I 28.

Baptême

Réveille-toi *Ré* I 20.
O Toi qui dors *Ré* I 25.

Saint-Esprit

Esprit-Saint, venez *Ré* K 16.

Trinité

Salut, ô Père *Ré* A 9.
Nous t'adorons, Sainte Trinité *Ré* L 1.

Toussaint

L'ange de Dieu *Ré* W 3.
Dieu, nous te louons *Ré* W 1.
Psaumes : voir « Cycle liturgique ».

Action de graces et louange

Toi seul es Saint *Ac* A 27.
Saint est le Seigneur *Ac* A 10.
Le Seigneur est Saint *Ac* A 3.
Dieu, nous te louons *Ré* W 1.
Gloire à toi, Seigneur *Ac* F 54.
Je bénirai le Seigneur *Ré* X 1.
Tu es grand, Seigneur *Ré* X 2.
Gloire au Seigneur *Ré* C 17.
Gloire au Père en tous lieux *Ré* C 15.
Psaumes : voir « Prière d'action de grâces ».

Culte eucharistique

Nous te louons *Ré* M 1.
Nous t'adorons *Ré* M 2.
Gloire au Christ *Ré* A 7.
O Christ, nous avons faim *Hy* D 42.
Psaumes : voir « Chant de communion ».

Pénitence

Je regarde vers les montagnes *Ps* G 11.
O Dieu d'amour *Ré* G 17.
Le Seigneur est notre secours *Ré* G 9.
Psaumes : voir « Pénitence ».

Culte Marial

Itinéraire Marial *Li* V 28.
Vierge Immaculée *Li* V 41.
O Vierge Marie *Li* V 8.
O Vierge toute pure *Ré* V 10 ou V 25.
Gloire à toi, Marie *Ré* V 21.
Soyez bénie *Ré* V 24.
Heureuse et digne *Ré* V 42.
Dieu la protégera *Ré* V 43.
Priez pour nous, Sainte Marie *Ré* V 11.
Vierge des chemins *Ré* V 45.
Reine de France *Ré* V 40.

Le pèlerinage

Tout comme la prière et l'aumône, le pèlerinage doit être considéré comme une des formes naturelles de la piété parmi les hommes. Nous le rencontrons à toutes les époques, chez tous les peuples, dans toutes les religions. Les lieux consacrés comme Lhassa, la Mecque ou Bénarès ont toujours attiré des foules de croyants. Dans l'Ancien Testament, les Juifs se rendaient à Jérusalem, au Temple de Yahvé, et c'est dans un récit de pèlerinage que nous lisons les premières paroles de Jésus (Lc, 2, 41 ss.). Il est donc tout naturel que l'Église chrétienne ait adopté la pieuse pratique de visiter les lieux saints, aussi bien ceux de la vie et de la Passion du Christ, que ceux des souffrances des martyrs.

Depuis l'an 326, date du voyage de l'impératrice Hélène à Jérusalem, auquel la tradition rattache l'invention de la Sainte Croix, les pèlerinages sont devenus une forme reconnue, presque une habitude de la piété chrétienne. Il nous en reste quelques descriptions, telle celle de la dame espagnole Ethérie au V^e^ siècle, celle de l'Abbé Daniel au XII^e^ qui, de la lointaine Russie, vint en Terre Sainte. Au moyen âge, les pèlerinages se multiplièrent. Ils devinrent, en Russie, presque une manière d'être pour toute une classe de gens appelés « stranniki », passant toute leur vie à visiter sanctuaires, églises, monastères. L'histoire des pèlerinages est un thème bien spécial, qui possède sa littérature et ses sources.

Mais les pèlerinages ne sont pas seulement des faits historiques. Ils sont une forme de la vie religieuse, une expression de la piété et peuvent être étudiés comme tels. Pourquoi n'y aurait-il pas une théologie, une psychologie, une sociologie religieuse, une morale même du pèlerinage? Il est surprenant qu'en ce domaine, nous nous trouvions sur une terre vierge, alors que des domaines très voisins, comme la prière et le sacrifice, ont attiré toute l'attention des docteurs. On s'est occupé de la description des lieux de pèlerinage, des mœurs des pèlerins, des incidents des voyages, mais le problème du pèlerinage ne s'est jamais posé aux théologiens ni aux philosophes.

Les pages qui suivent veulent être considérées comme un essai de défrichement et une esquisse doctrinale de cet élément de la piété jadis si répandu, puis tombé dans l'oubli, et qui tend à se renouveler de nos jours...

Le pèlerinage étant une forme de piété universelle, nous devons commencer notre analyse par les éléments qui découlent de la nature humaine comme telle. Le philosophe doit précéder ici le théologien, l'explication dogmatique ne viendra qu'après, quand les pierres du fondement naturel seront déjà posées. Que trouvons-nous donc dans ce narthex du pèlerinage, qui nous dévoile la beauté du temple, sans nous faire entendre encore les paroles de l'enseignement divin?

Le pèlerinage comprend toujours un effort physique, un don de nos forces et de notre temps, bref un sacrifice de soi. Le pieux pèlerin en voyant le but de sa pérégrination, descend de sa monture ou de son car, et continue son chemin à pied. Et nous voilà sur « la route », qui est l'élément essentiel de tout pèlerinage. Qu'est-ce donc que « la route », la route du pèlerin, la marche vers un lieu saint? Cette route a son attrait spécial, son sens, sa valeur et même sa mystique. « La grande route, nous dit Dostoïevsky, c'est quelque chose qui semble ne pas avoir de fin : c'est comme un rêve humain, la nostalgie de l'infini... La grande route contient son idée (tandis qu'un billet de chemin de fer n'en contient aucune). Vive donc la grande route![1] »

Péguy lui fait écho dans une exaltation de la route : « Quand on marche sur une route, c'est une joie, phénomène mystérieux et profond... Nous entrons ici dans un domaine inconnu, dans un domaine étranger qui est le domaine de la joie. Cent fois moins connu, cent fois plus étranger que le royaume de la douleur. Cent fois plus profond, je crois, et cent fois plus fécond. Heureux ceux qui un jour en auront quelque idée. »

Et dans son admirable *Présentation de la Beauce*, il marque le caractère religieux de cette marche : « La route nationale est notre porte étroite. » Jetons un coup d'œil sur cette marche, sur cette route, qui certes ne peut être détachée de son but, mais sans laquelle le but, lui aussi, perd quelque chose de sa valeur humaine. Car ce but représente l'accomplissement, l'objectif, le statique; tandis que la route, c'est l'effort, la tendance, le mouvement, « des champs les plus présents vers les champs les plus proches ». Il n'y a rien au monde qui démontre à l'homme l'insignifiance de son corps et en même temps la grandeur de sa persévérance qu'une marche journalière à travers la nature. Perdu dans l'infini des steppes, écrasé par les montagnes, englouti par les vallées, il

1. *Les Possédés*, IIIe partie, ch. VII.

sent ce qu'il est en comparaison du monde : un atome, une nullité. Rien de plus humiliant pour l'homme que cette nature qui le dépasse, en éveillant en lui un sentiment d'effroi devant son immensité et la nostalgie d'une limite-symbole d'un achèvement et d'un repos.

C'est dans ce sentiment que nous trouvons les origines de l'Apeiron d'Anaximandre, ainsi que du « mauvais infini » hégélien. Mais quand après une marche journalière nous jetons un coup d'œil en arrière et du haut d'une colline nous percevons le chemin que nous avons fait, nous avons peine à croire que nos faibles pieds, notre corps chétif ont pu franchir un tel espace. C'est alors que nous comprenons que la volonté de l'homme règne sur l'inertie de la matière et que nous retrouvons la place qui nous appartient dans cette nature qui semblait nous accabler par son immensité et qui est pourtant soumise à notre effort. La marche devient pour nous un symbole : symbole de travail, de vie, de victoire... C'est d'ailleurs de cette façon que la marche est conçue dans la Bible, où elle est décrite tantôt comme moyen de la pédagogie divine, tantôt comme symbole de la vie humaine.

Nous pouvons donc dire que du point de vue philosophique la marche signifie notre victoire sur l'espace : l'homme n'est plus attaché à un point de l'univers; il se libère de la servitude spatiale, il se meut, il tend à franchir les murs de l'espace. Il veut être partout. N'est-ce pas cette sorte d' « ubiquité » que nous trouvons à la base de toute passion de vitesse, de tout déplacement et voyage?

La vitesse nous grise non seulement par ses effets physiques, mais bien plus parce qu'elle signifie pour nous un dépassement de nos limitations, une victoire de notre intelligence et de notre volonté sur l'inertie de la matière. Mais ceci se rapporte plutôt à la spiritualité des sports, empoisonnée par toutes les tentations de la technique. Tandis que la marche « d'un pas toujours égal, sans hâte ni recours » reste éternellement ce mouvement classique de l'homme, la forme la plus primitive et en même temps la plus inspirée de son activité : « car c'est par Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Act., 17, 28).

*
* *

Mais la marche n'est pas seulement une victoire sur le temps, elle est aussi une libération des sollicitudes du monde. Le pèlerin quitte sa maison; tous les soucis de la vie quotidienne donnent place à son bâton de voyage; c'est un détachement complet : il est dans le désert. La notion de désert a toujours joué un grand rôle dans la vie ascétique; au sens littéral du mot c'était un « re-

fuge » géographique, un endroit inhabité. « La vie dans le désert, loin des hommes et de leur péché ne signifie pas seulement un éloignement du monde pécheur. Elle est comme une mort, une grande consécration de l'homme à Dieu. Être dans le désert signifie non seulement se libérer de la société humaine, mais vivre avec Dieu. C'est un don total de toutes ses forces à la connaissance de Dieu[2]. » On peut porter le désert dans son âme (comme on peut peupler un désert physique de ses vanités). Dans ce sens le pèlerin, qui marche entre le « passé » de la vie qu'il a quittée et le « futur » du but vers lequel il se dirige, traverse un désert, passe par un présent, qui n'a pour lui que la valeur d'une purification. « Dans le désert l'homme se prépare à tout exploit », dit l'éternel pèlerin-héros de l'*Adolescent* de Dostoïevsky... La « théologie du pèlerinage » touche ici la voie de la mystique : avant de voir la lumière divine, tout mystique passe à travers les ténèbres et la solitude du désert intérieur; la marche du pèlerin n'est pas un simple *footing*, exercice des pieds et du corps — elle peut et doit être une expérience spirituelle.

Mais le « désert » — synonyme de l'illimité, — peut avoir pour l'homme encore une autre signification. Car le désert n'est pas un milieu neutre, une sorte de néant qui dissout tous nos soucis. Il a sa nature, sa richesse, sa force qu'il peut nous communiquer dès que nous lui ouvrons notre âme.

Le désert en nous, c'est le sentiment cosmique, l'expérience du tout, qui devient pour un croyant la contemplation de la Sagesse et de la Beauté du Créateur reflétées et visibles dans ses œuvres.

« Le désert n'a ni corps ni âme, mais il n'est pas privé de vie : il vit et respire la beauté incorruptible de l'Esprit. C'est le grand calme, l'impassibilité, la paix éternelle. A l'âme humaine, insatiable de toutes les richesses du monde, il confère la paix du Seigneur... Comment décrire le désert? C'est un océan figé en formes éternelles, plein de vagues de sable immobiles, avec un jeu inconcevable de la gamme des couleurs. Le désert est la poussière reflétant le ciel. Son mystère, sa force invincible dépendent de ce qu'il semble être une incarnation même du spirituel...[3] » Telles sont les richesses que le pèlerin trouve sur la « route », dans le « désert », pendant sa « marche ». Il est tout naturel que parmi les peuples contemplatifs, dont l'âme n'est pas rongée par le pragmatisme de la civilisation, la route, le désert et la marche comblent la vie entière de milliers de gens : les moines errants

2. S. Boulgakoff, *L'Ami de l'Époux* (en russe), p. 58.
3. I. K., *La Terre sainte* (en russe), dans *Messager du Mouvement russe des Étudiants chrétiens*, 1933, n° 1.

du moyen âge, les « stranniki » de l'ancienne Russie, les sages des peuples bouddhistes pérégrinaient pendant toute leur vie et ne voulaient être domiciliés nulle part. La grande route était leur « porte étroite » — aussi ne la quittaient-ils pas...

Ceci peut avoir son danger; le « sentiment cosmique », même éclairé par la religion révélée n'est pas seulement un enrichissement; il est aussi un dépersonnalisation. L'union avec l'infini dans lequel on se trouve dès qu'on le franchit, peut mener à une perte de soi, à une dissolution dans le tout, auquel le moi cesse d'être opposé. Qu'on se rappelle ce curieux phénomène historique des *Wandervögel* (oiseaux voyageurs) qui se répandirent en Allemagne avant la première guerre, groupes de jeunes enthousiastes allant et courant partout sans but ni destin, et qui se laissèrent finalement accaparer par les idoles des partis.

*
* *

C'est le but du pèlerinage que nous devons maintenant étudier. Pourquoi tant d'efforts pour l'atteindre? Pourquoi ces sacrifices, cette perte de temps et de forces? Ne pouvons-nous donc prier Dieu, sans quitter notre maison? Avons-nous vraiment besoin d'aller sur « cette montagne, ou à Jérusalem pour adorer le Père »? (Jn, 4, 21). Ces questions nous poussent à considérer « le problème du but » : quelle est la nature et le sens de la vénération des lieux saints? N'est-ce pas une sorte d'idolâtrie, d'adoration de la matière? Nous trouvons la réponse dans les œuvres de S. Jean Damascène, qui compare les lieux saints aux icones et explique leur vénération par les vérités énoncées par le VII[e] concile.

« Nous vénérons les choses créées par lesquelles et dans lesquelles Dieu a réalisé notre salut, écrit-il[4]. C'est ainsi que je vénère et que je salue le mont Sinaï, Nazareth, Bethléem, la Grotte, le Calvaire, le bois de la sainte Croix, le sépulcre, le Mont Sion, le Mont des Oliviers, le Jardin de Gethsémani, etc. Je vénère tout Temple de Dieu et tout lieu où le Nom de Dieu est invoqué; je les vénère non pour leur nature, mais parce qu'ils sont des vaisseaux de l'action de Dieu, parce que Dieu les a choisis pour accomplir notre vie. C'est ainsi que je vénère et que je salue les anges, les hommes et toute matière qui sert à mon salut dans l'action de Dieu ».

C'est donc une vénération d'icones au sens le plus large, qui est sous-entendue dans toute vénération de la créature. L'icone

4. *Troisième lettre pour la défense des icones.*

est quelque chose de bien plus large que ce qu'on comprend ordinairement sous ce mot : une image sacrée peinte sur du bois. Pour saint Jean Damascène tout ce qui représente Dieu est image. C'est ainsi que le Christ est la première icone du Père; que les hommes, créés à l'image de Dieu sont des icones vivantes de leur Créateur (et doivent être vénérés comme tels), que les choses qui représentent, préfigurent ou rappellent les événements de l'histoire sainte sont des icones de ces événements, c'est-à-dire des actions de Dieu, de Dieu Lui-même révélé dans l'histoire. Or, toute vénération d'icones a pour base l'axiome de saint Basile (répété par les autres Pères) : « La vénération du type monte au prototype. » C'est Dieu que nous adorons en vénérant ses icones; cela se rapporte à toute la piété chrétienne, à toute vénération de Dieu dans la créature. C'est pour cette raison que la proclamation de la vérité sur la vénération des icones est considérée par l'Église comme le « triomphe de l'Orthodoxie », comme la juste expression de la juste foi[5]. Dans les œuvres de saint Jean Damascène, ainsi que dans celles de ses contemporains, les arguments en faveur de la vénération des icones sont tirés du domaine christologique. C'est le côté sotériologique de l'Incarnation — le salut de l'homme par le Christ incarné — qui est la base de toute piété. Mais l'incarnation du Verbe a été effectuée par la force du Saint-Esprit (Lc, 1, 35). Si le Christ est l'Icone du Père, si c'est la Vierge qui Lui a donnné son sang et sa chair pour tisser le corps du *Logos* incarné[6], c'est le Saint-Esprit qui en est l'artiste et l'ouvrier. C'est pourquoi l'élément pneumatologique doit avoir sa valeur dans la théologie de l'icone, comprise comme forme générale et schème universel de la vénération de Dieu dans et par les choses créées. Ceci devient évident (et logiquement inévitable) quand nous nous tournons vers les « choses saintes ». « L'Église connaît la sanctification de la matière, qui prend place dans la plupart des sacrements et sacramentaux : la bénédiction des eaux du Jourdain par la descente du Saint-Esprit, d'où proviennent toutes les bénédictions des eaux (baptismale et autres) (« par la puissance, l'action et la descente du Saint-Esprit »), celle du saint-chrême et de l'huile, du pain et du vin (eucharistiques ou non), la consécration des églises, des objets de culte, etc. Que représente donc cette sanctification dans son principe ? Comment les choses et la matière peuvent-elles êtres bénites, c'est-à-dire

5. La fête du « Triomphe de l'Orthodoxie » est célébrée en Orient le premier dimanche du grand carême. Logiquement ce jour devrait être la fête des pèlerins, qui n'ont pas d'anniversaire dans l'année liturgique.

6. D'après les paroles du *Theotokion* de la huitième ode du grand Canon de saint André de Crète.

recevoir et retenir l'action du Saint-Esprit, la grâce surnaturelle? On pense communément que seul le spirituel peut recevoir le spirituel, alors qu'ici les chose absorbent en quelque sorte, comme la terre l'eau, la grâce du Saint-Esprit invisiblement descendue... Dans la sanctification il s'effectue une descente du Saint-Esprit, une communication de sa force au créé naturel et porteur d'esprit. Il se produit une « transsubstantiation » mystérieuse, non seulement dans l'eucharistie, mais aussi dans tout acte sacramental : la matière est ravie de ce monde dans celui du siècle futur où Dieu sera tout en tous. Il s'effectue une transfiguration de la créature, mystérieuse, c'est-à-dire invisible aux regards. Demeurant ontologiquement elle-même, elle reçoit la faculté de communier avec la Divinité, elle se divinise[7] ».

Ceci complète les arguments christologiques de la vénération des icones. En saluant les reliques du passé sacré, en baisant les pierres saintes, en nous inclinant devant les choses qui ont vu le Christ, les martyrs, les saints, et qui portent pour ainsi dire leur empreinte, nous nous unissons à l'Esprit qui réside en eux, nous absorbons, nous buvons la grâce inhérente à cette matière élue et exaltée par l'inconcevable volonté de Dieu. Ne craignons donc pas de vénérer les lieux saints, de nous incliner devant eux, d'en baiser les pierres et les murs, car leur sainteté n'est pas une métaphore, mais une réalité évidente à chaque pèlerin qui a eu le bonheur de les voir.

*
* *

Mais ce n'est pas tout. La vénération des lieux saints doit être considérée non seulement sous la catégorie de la « matière », mais aussi sous celle de la « mémoire ». Nous touchons ici au grand thème de la philosophie du temps, familière à tout philosophe initié à la pensée bergsonienne. Cette dernière doit être prise en considération quand nous nous tournons vers la nature ontologique de « l'anamnèse ». Généralement on l'accepte comme telle sans même se demander ce qu'est le souvenir dans son essence métaphysique. Pour éclaircir ce problème, suivons la pensée du philosophe russe S. Askoldov, qui a tiré les conclusions religieuses de l'analyse de Bergson. « Quel est l'objet de la mémoire? demande-t-il : est-ce une image du passé — répétée et affaiblie, sorte d'écho? ou bien est-ce le passé lui-même au sens propre du mot? L'anamnèse est-elle un moment du présent, que nous interprétons comme passé (qui en réalité n'existe plus), ou est-ce le passé lui-même qui se tend vers nous du gouffre de l'irrévo-

7. S. Boulgakoff, *Le Paraclet*, p. 213.

cable, pour se souder avec un *nunc* qui reflète cette unité du passé et du présent[8]? » Une analyse métaphysique approfondie montre à l'auteur que « c'est le passé lui-même, en tant qu'une réalité *sui generis* qui est présent dans les actes de la mémoire. En nous souvenant du passé, nous le touchons pour ainsi dire par un organe spécial qui est celui de la mémoire. C'est à la réalité du passé que nous avons affaire, et non à des images reproduites par notre pensée. Car si le présent, devenant passé, tombait dans un néant absolu, le souvenir et la faculté même de la mémoire seraient logiquement impossibles. D'autre part si le présent ne changeait pas et restait ce qu'il est, la catégorie du passé n'existerait pas. Mais en réalité le présent change, devient constamment passé; il périt, mais cette perte n'est pas absolue; il continue d'exister, quoique dans un autre mode d'existence[9] ». C'est sous ce mode, cette forme du passé, que nous reconnaissons et expérimentons la réalité devenue éternelle. L'acte de cette expérience est précisément l'anamnèse; elle ne se limite pas à la psychologie, elle transgresse aussi la gnoséologie, car dans son essence elle constitue une pensée des limitations temporelles, une expérience de la réalité passée, une victoire sur le temps.

La structure métaphysique du pèlerinage ressemble donc à celle de l'eucharistie. Son essence est l'anamnèse. Le passé sacré devient présent *hic et nunc*. Dans la célébration de la sainte Cène nous devenons contemporains des apôtres, nous prenons réellement part au festin d'amour, nous mangeons le même pain et nous buvons le même vin que le Christ a donnés à ses disciples... Et dans le pèlerinage, nous entrons avec le Christ à Jérusalem, nous assistons à sa passion sur le Calvaire et à son enterrement dans le saint Sépulcre... A Rome nous vivons les souffrances des apôtres dans la prison Mamertine et celles des martyrs au Colisée... A Subiaco nous prions avec saint Benoît dans le *Sacro Speco*... nous débarquons avec saint Columba sur l'île d'Iona... nous assistons à l'illumination du peuple russe à Kiev.

Si le moyen du pèlerinage — la marche — signifie pour nous la victoire sur l'espace, c'est la victoire sur le temps qui nous est donnée en l'atteinte de son but.

Léon Zander.
Professeur à l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris.

8. S. Asdkoldov, *La pensée et la réalité* (en russe), pp. 159, 161.
9. *Ibid.*

LA DESCENTE AUX ENFERS DANS LE CADRE DES LITURGIES CHRÉTIENNES

En ramenant chaque année devant nos yeux le mystère pascal, les liturgies chrétiennes s'arrêtent toujours avec plus ou moins d'insistance, suivant la richesse de leur tradition, sur le fait mystérieux de la Descente du Christ dans les Enfers, qui y apparaît ainsi : le Christ durant sa mort est allé combler l'espérance des patriarches qui, après avoir désiré sa venue sur la terre, l'attendaient dans le séjour ténébreux. Là, il s'est montré à eux en libérateur, leur a annoncé la bonne nouvelle, et leur a conféré la vie, en leur accordant les prémices de sa rédemption.

On peut se demander quels sont les fondements de cette vérité, dont l'essentiel est admis comme un dogme, et quelles sont les raisons qui poussent l'Eglise à la souligner ainsi avec force.

1. — Fondements scripturaires

Nul doute que, dès les premières origines de la catéchèse apostolique, on ne soit à même d'en produire certains éléments. Rappelons-nous le discours de saint Pierre aux Juifs le jour de la Pentecôte, et la citation de la parole de David (Ps. 15, d'après les LXX, v. 6) : « Tu ne laisseras pas mon âme en Hadès », sur quoi l'Apôtre s'écrie que, David étant mort, c'est du Christ que, comme prophète, il

a parlé. C'est lui qui, ressuscité, « n'a pas été laissé en Hadès » (Act., 2, 27 et 31).

Pour comprendre la portée de ce texte il faut se reporter à l'incomparable leçon d'exégèse que le Christ lui-même avait donnée à ses disciples, d'abord sur le chemin d'Emmaüs (Lc, 24, 27), puis devant l'assemblée des apôtres à Jérusalem, et où, ouvrant leur intelligence aux Ecritures, il leur avait expliqué sa passion, sa mort et sa résurrection d'après Moïse, les prophètes et les psaumes : « Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'*entre les morts* [1] le troisième jour » (Lc, 24, 46).

Jamais sans doute tableau aussi impressionnant n'avait été tracé de l'œuvre rédemptrice, centre de toutes les prophéties, jamais le Christ n'avait pu apparaître d'une manière aussi lumineuse comme l'Alpha et l'Oméga de toutes choses, comme la clef de toutes les Ecritures, que lorsqu'il s'était ainsi interprété lui-même, son mystère étant accompli. Et il est remarquable que saint Pierre, pour affirmer la résurrection de Jésus devant les Juifs, se réfère d'emblée à ce verset du psaume qui parle de l'Hadès, du séjour des morts, et dont, selon toute vraisemblance, le Christ s'était servi devant lui au jour mémorable de son apparition. Ce texte, qui est du reste le seul allégué comme preuve par saint Pierre, avait dû avoir en son âme un écho profond pour en rejaillir ainsi. C'est cet écho qu'il livre comme argument.

Si le Christ n'a pas été gardé par l'Hadès, séjour des morts, tout de même il y fut. S'il est ressuscité d'entre les morts, ἐκ νεκρῶν, le royaume de la mort a dû le posséder un court temps. Un voile a donc été levé sur le mystérieux intervalle entre la mort et la résurrection : le Christ, comme tout homme, est descendu dans ce séjour.

Tâchons d'étayer cette affirmation en nous reportant à la conception des anciens, des Hébreux en particulier,

1. Certains auteurs ont pensé que la version syriaque du Nouveau Testament, qui traduit ici « (ressusciter) *du shéol* », aurait été la principale raison qui aurait déterminé l'introduction dans les symboles, à partir des régions où cette traduction aurait été utilisée, de l'expression « ressuscité des enfers » plutôt que « d'entre les morts ». Cf. D. R. H. Connolly, *The early Syriac Creed*, dans *Zeitschrift f. neutestam. Wissenschaft*, VII (1906), pp. 213 sq.

sur l'entrée dans la mort. La mort est conçue par eux non seulement comme le phénomène mettant un terme à cette vie, mais aussi et surtout comme l'entrée dans un état nouveau, collectif, symbolisé par l'idée d'un domaine habité par une multitude, d'un royaume, d'une cité où sont les ancêtres, les « pères », comme l'ont considéré toutes les religions à culte ancestral, lesquelles ont de ce chef attaché une grande importante à cette inconnue qu'est le séjour des morts. « Tu iras en paix avec tes pères », dit Dieu à Abraham (Gen., 15, 51). « Enterrez-moi ici avec mes pères », « quand je serai couché avec mes pères », dit Jacob à Joseph et à ses fils (Gen., 47, 30, et 49, 29). « Tu vas être couché avec tes pères », dit encore Dieu à Moïse (Deut., 31, 16) et à David (2 Sam., 7, 12).

De ce séjour on ne revenait point. L'Hadès des Babyloniens était conçu comme un royaume qui a son autonomie et sa législation, comme la maison d'où l'on ne sort pas; une septuple enceinte garantissait la sécurité de ce domaine[2]. Le Livre de Job ne parle pas autrement : « Qui descend au schéol n'en remonte pas » (7, 9). D'autre part, celui qui retient les morts captifs dans son antre est un maître fort et puissant (Mc, 3, 27) contre lequel l'homme ne peut rien. Il faudra un plus fort que l'homme pour le vaincre. Le Léviathan d'Isaïe (27, 1) apparaît comme le gardien farouche du royaume de la mort, qui sera frappé « en ce jour-là » par *le Seigneur* [3].

Or ce qui fait toute la valeur de la prédication apostolique est précisément l'annonce d'une victoire décisive sur la mort. Si de-ci de-là, dans l'histoire d'Israël, des prophètes avaient opéré des guérisons de malades happés par la mort, aucune proclamation éclatante ne s'en était suivie. A présent, la nouvelle est annoncée partout. Christ est ressuscité d'entre les morts. Et on n'a point vu auprès

2. Cf. A. Condamin, *La religion des Babyloniens et des Assyriens*, dans *Christus*, Paris, 1928, pp. 748-749.

3. Cf. H.-M. Féret, *La Mort dans la Tradition biblique*, dans *Le Mystère de la mort et sa célébration* (« Lex orandi », 12), Paris, 1951, pp. 46-47. — Les Hébreux avaient, en effet, l'espérance d'une victoire sur la mort, et Dieu apparaît comme celui qui peut en faire remonter, et qui le fera « au jour du Seigneur ». Ainsi le cantique d'Anne (1 Sam., 2, 6). « Le Seigneur fait mourir et fait vivre; il fait descendre au *shéol* et en fait monter ».

de lui quelque mystérieux thaumaturge pour opérer ce prodige. C'est Dieu qui l'a ressuscité. Lui, le Christ, son Oint, n'a pu être retenu au pouvoir de la mort. Il est sorti victorieux de sa rencontre avec elle. Qui plus est : c'est un défi à ses bourreaux et à ses persécuteurs qui l'ont fait mourir de mort violente; c'est un défi au diable, auteur de la mort, que sa résurrection.

Tel est bien le sens de l'argumentation de saint Pierre, dont nous avons cité le premier membre tout à l'heure. « Son âme n'est pas restée en Hadès », car il est écrit dans le psaume commenté : « Tu ne permettras point que ton Saint voie la corruption. » La corruption, ici, c'est tout l'ensemble de l'état d'un défunt : non seulement la corruption du cadavre, mais cette existence amoindrie, lugubre, triste et éteinte, sous laquelle les anciens se représentaient les morts. Ayant passé par la mort, le Christ n'en ressent nullement les atteintes. Phénomène anthropologique d'une incalculable portée. Jusqu'à présent, la vie sur terre n'avait qu'un terme, la mort. Aujourd'hui, un nouveau terme au delà de la mort apparaît : revenir parmi les vivants après un triomphe définitif sur la mort, sortir de son sein, échapper à sa loi inexorable, « ressusciter ».

Dès lors, la religion du Christ, de ce Christ-là « ressuscité », n'aura plus rien à voir avec le culte des ancêtres et s'en libérera. D'un optimisme obstiné, elle sera tout entière tournée vers ce nouveau terme de la vie qui dépasse la tombe. Une espérance nouvelle envahit l'humanité. L'ombre de la mort ne pèse plus sur elle comme autrefois. La mort est vaincue. On peut échapper à son pouvoir.

Au témoignage de saint Pierre concernant l'interprétation des paroles de David, il faut joindre l'aperçu mystérieux que le même apôtre a livré en sa première Epître sur la prédication aux morts (3, 10-20) : « C'est lui (le Christ) qui s'en alla prêcher aux esprits en prison », et cet autre passage de la même épître (4, 6) où « la bonne nouvelle a été annoncée aux morts ». Indépendamment des paroles obscures qui suivent la première citation, et où il est question de ceux « qui vivaient aux jours de Noé », retenons avec la plupart des exégètes l'affirmation non seulement de la descente du Christ dans les enfers et sa libération de ce séjour, mais l'exercice de son Evangile en ce lieu sou-

terrain. Il annonce aux captifs la bonne nouvelle de leur libération — νεκροῖς εὐηγγελίσθη[4].

Faut-il mettre en parallèle avec ce fait celui dont il est parlé en Matth., 27, 52 : « Beaucoup de corps de saints endormis ressuscitèrent et, étant sortis des sépulcres, ils entrèrent après sa résurrection dans la ville sainte et apparurent à plusieurs » [5] ? Même si quelques auteurs ont cru qu'il s'agissait ici de la Jérusalem céleste, enlevant à ces résurrections une valeur probante de témoignage [6], il est difficile de ne pas unifier dans une même perspective toutes ces données, comme on l'a du reste fait très tôt dans la tradition. Le Christ est descendu aux enfers. Son état de « vivant » quant à l'Esprit (1 Petr., 3, 18) ne lui a pas permis d'y demeurer. Il annonce sa victoire de « vivant » sur la mort, et communique sa vie à ceux qui sont dignes de la recevoir. Prémices de ceux qui sont endormis (Col., 1, 18), il ressuscite d'entre les morts, il sort le premier du séjour ténébreux qu'il est venu inonder de sa lumière, et entraîne à sa suite ceux qu'il a touchés. A quelques-uns de ceux-ci il échoit de se montrer corporellement dans la ville sainte, renforçant ainsi de leur témoignage celui du Christ apparaissant lui-même glorieux et ressuscité.

Ce faisant, le Christ s'était révélé « plus fort » que le maître du royaume de la mort, dont il avait triomphé. Rappelons-nous le texte de Marc, 3, 27 : « Personne ne peut entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses biens

4. On a émis cependant une thèse différente. Les « esprits en prison » seraient ces esprits mauvais qui semaient la mort (peut-être les fils de Dieu dont il est question dans Gen., 6, 2), et auxquels le Christ, vainqueur de la mort, aurait été annoncer la défaite. Cf. E. G. Selwyn, *The First Epistle of S. Peter*, Londres, 1947, pp. 322 sq. F. L. Cross, *I. Peter, A Paschal Liturgy*, Londres, 1954, voudrait que la *I^a Petri* soit une catéchèse baptismale de l'apôtre lui-même, ce qui donnerait à la Descente du Christ dans le shéol une valeur catéchétique très importante.

5. Pour la ponctuation de cette phrase, cf. Baudiment, *Les Ressuscités de la première semaine sainte*, dans *Rev. Apol.*, avril 1948, pp. 442 sq. — Et en général, sur toute cette question, H. Zeller, *Corpora Sanctorum*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1949, pp. 385 sq.

6. Ces ressuscités auraient donc eu part physique et corporelle à l'Ascension du Christ. D'après certains, cette opinion devrait être aujourd'hui abandonnée, en raison de la définition de l'Assomption, la bulle ayant déclaré que l'assomption corporelle était un privilège singulier de Marie. Cf. J. Daniélou, *Le Dogme de l'Assomption*, dans *Études*, décembre 1950, p. 291.

s'il ne lie d'abord l'homme fort », et de Luc, 14, 21 : « Quand un homme fort en armes garde la cour de sa maison, ses biens sont en paix. Mais si un plus fort que lui survient et l'emporte sur lui, il lui enlève l'arsenal auquel il se fiait et il distribue ses dépouilles. » On a vu dans la pénétration du Christ dans les enfers la réalisation de cette parabole mystérieuse. Le Christ a été considéré comme le vainqueur de Satan, qu'il a détrôné, fait tomber (« J'ai vu Satan tomber comme la foudre », Lc, 10, 18), et lié dans son antre.

Dès lors, la tradition, fondée sur tous ces textes, auxquels il faut ajouter ceux de saint Paul qui seront cités tout à l'heure, donnerait à la Descente aux Enfers l'amplitude d'une des grandes étapes de l'oeuvre rédemptrice, et compléterait d'une foule de données celles qui avaient été estompées par l'Ecriture. Indissolublement lié au mystère de la Pâque, du passage de la mort à la vie, le dogme de la Descente aux Enfers ferait très tôt partie de la liturgie et entrerait ainsi dans la piété. C'est là surtout que nous voudrions le considérer.

Les liturgies chrétiennes ont attiré l'attention du peuple fidèle sur le dogme de la Descente aux Enfers spécialement en trois cas : tout d'abord dans l'énumération des mystères qui figure dans les symboles, les anaphores et diverses pièces liturgiques; ensuite à l'occasion du mystère pascal, et spécialement dans la liturgie du samedi saint; enfin dans les rites baptismaux.

II. — Opposition « enfer-ciel » dans les énumérations des mystères

Les énumérations des symboles, anaphores ou autres pièces, comme beaucoup de tropaires dominicaux du Triode ou de l'Octoèque byzantin, contiennent très fréquemment la mention de la Descente aux Enfers [7]. Très souvent dans

7. Les tropaires des dimanches qui, dans le rite byzantin, constituent chacun une petite fête de Pâques, contiennent beaucoup d'allusion à la Descente aux Enfers. On les a résumées ainsi : « Les morts se lèvent, frappés par l'éclat de la lumière éternelle...; A la venue

ces listes — et c'est sur quoi nous voudrions insister ici — la Descente aux Enfers est énoncée dans un même tour de phrase avec la résurrection ἐκ νεκρῶν qui fait corps avec elle, et est suivie immédiatement de l'Ascension. Beaucoup de textes liturgiques affectent ainsi de lier ces deux mystères en les opposant, non pas certes « résurrection » et « ascension » qui ne s'opposent pas, mais atteinte du terme ultime de la descente du Verbe venu du sein du Père — *enfer* — d'une part, et du terme ultime de son exaltation — *ciel* — d'autre part, κατά et ἀνά étant ainsi mis en un contraste frappant, conformément du reste à plusieurs textes des Ecritures.

On se rappelle comment, à propos du psaume 67, 19 (« pénétrant dans les hauteurs, il emmène une troupe de captifs »), saint Paul se demande : « Il est monté, qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu est aussi celui qui est monté par-dessus tous les cieux pour remplir tout » (Eph., 4, 8-10). Ces deux termes — *a summo ejus usque ad summum* — s'attirent ainsi l'un l'autre, et on est invité à les considérer dans leur mutuelle relation. Les liturgies ont appliqué le verset du psaume 23 : « Qui montera à la montagne du Seigneur ?... Princes, élevez vos portes et le Roi de gloire entrera » à l'entrée du Christ triomphant, pénétrant dans les cieux lors de son Ascension glorieuse. Les anges font ici figure de « princes », et c'est comme tels que la prière de l'Eglise les interpelle, alors que ces mêmes versets sont appliqués en d'autres cas aux portes de l'enfer et à la descente du Christ [8] : les anges sont là aussi pour y faire pénétrer le Roi de gloire, et font « ouvrir les portes ». Le Christ *descend*, puis *remonte*. La littérature ancienne prend plaisir à considérer les deux extrêmes de sa course.

du Christ, les portes de l'Hadès cèdent à l'épouvante et s'ouvrent d'elles-mêmes...; les Anges demeurent ravis d'étonnement...; les démons, eux, sont épouvantés : ce sont surtout ses vêtements tout maculés de sang qui leur inspire cette crainte; l'enfer vomit et rejette ses prisonniers; il est dépouillé comme un ennemi vaincu », etc. Cf. les textes plus complets et les références dans l'article *Descente du Christ aux Enfers dans les liturgies orientales*, par A. DE MEESTER, dans *D.A.L.*, IV, 1, p. 694.

8. Cf. le texte de la liturgie gallicane cité plus loin, note 32.

Certains Pères ont relevé avec ingéniosité les « quatre dimensions » du mystère du Christ que saint Paul esquisse en Eph., 3, 13 : « la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur ». Ils ont vu dans les deux dernières, cette « profondeur », lorsque le Christ, « ayant pénétré jusque dans les secrets des Enfers, y fit montre de sa puissance ineffable et de sa munificence » en rendant la liberté aux captifs. Quant à la « hauteur », « puisque c'est celui-là même qui est descendu et qui est remonté », elle est signifiée par son ascension, lorsqu'il porta au-dessus des cieux les prémices de notre nature, qu'il a conduite « au-dessus de toute principauté et puissance et vertu et domination [9] ».

La liturgie byzantine de l'Ascension met en scène avec un décor somptueux cette opposition [10] :

> La nature d'Adam qui était *tombée dans les profondeurs* de la terre (où le Christ, ne l'ayant point trouvée ici-bas, l'alla rechercher) [11]. Vous l'avez *élevée en ce jour au-dessus de toute principauté* et de toutes puissances [12].
>
> Vous êtes *ressuscité des morts* après avoir *foulé la mort*; vous êtes *monté au ciel* dans la gloire [13].
>
> Lorsque vous étiez *élevé du Mont des Oliviers*, ô Christ, les Puissances vous voyant se criaient les unes aux autres : Quel est cet homme ? Et quelqu'un leur dit : Celui-ci est *le Fort* et le Puissant à *la guerre*. Celui-ci est vraiment le Roi de gloire [14].

Le Fort, le Puissant à la guerre : allusion au combat du Christ contre Satan et son royaume, contre les puissances des enfers dont il a triomphé.

> Dieu *monta* au milieu de la jubilation et le Seigneur au son de la trompette, pour relever d'Adam l'image *tombée*...
>
> Étant *descendu* du haut des cieux sur terre, ayant comme

9. Œcumenios, *Scholies sur les Homélies de saint Jean Chrysostome*, cf. P. G., 118, 1212.

10. Sauf indication contraire, nous citons les textes de la liturgie grecque d'après la traduction de D. Mercenier, *La Prière des Églises de rite byzantin*, II, 2, Chevetogne, 1948.

11. Mercenier, t. II, p. 2, samedi saint, p. 222.

12. *Id., ibid.*, p. 239.

13. *Ibid.*, Ascension, p. 340.

14. *Ibid.*, p. 340.

Dieu *relevé* la race d'Adam qui gisait humiliée dans la prison de l'enfer, et par votre Ascension, ô Christ, vous l'avez fait *remonter* au ciel [15]...

Celui qui par sa *descente* a anéanti l'adversaire, a, par son Ascension, *exalté* l'homme [16].

D'anciennes formules de symboles contenaient déjà cette opposition. « ... Est *descendu aux enfers*, le troisième jour est ressuscité d'entre les morts (ἐκ νεκρῶν), est *monté au ciel* » [17]. Beaucoup d'anaphores ont des expressions qui leur font écho. Voici celle de la liturgie grecque de saint Basile :

Étant descendu *par la Croix dans l'enfer* pour accomplir toutes choses par lui-même, il détruisit les affres de la mort. Ressuscité le troisième jour, et ayant ouvert à toute chair la voie de la résurrection des morts — car il n'était pas possible que le principe de la vie fût dominé par la corruption — il devint prémices de ceux qui sont endormis, premier-né d'entre les morts, afin qu'il soit le premier en toutes choses et en tout. *Étant remonté aux cieux*, il s'assit à la droite de Votre Majesté, au plus haut des cieux [18]...

L'anamnèse du canon romain est plus brève, mais énonce la même idée : « ... *Tam beatae passionis necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in cœlis gloriosae Ascensionis.* » Certaines anamnèses de la liturgie mozarabe sont très explicites. Ainsi celle du IV[e] dimanche de l'Avent : « Faisons mémoire de votre Fils, Seigneur, parce qu'il a dépouillé en partie *les enfers*, y laissant les impies et *élevant avec lui jusqu'aux cieux*, par sa résurrection, les saints qui y étaient retenus ; parce que, retournant au ciel, il nous a ouvert la voie par laquelle nous pourrons y monter [19]. »

On pourrait citer beaucoup de textes encore. Notre but n'est pas ici de le faire. Nous avons voulu simplement montrer comment l'opposition des deux extrêmes « enfer-ciel » est énoncée dans la liturgie à propos de la descente du Christ dans le séjour des morts.

15. *Ibid.*, p. 343.
16. *Ibid.*, p. 353.
17. Cf. les variantes dans D.B., *Enchiridion*, n[os] 1 et 2.
18. Mercenier, t. I, 2[e] éd., p. 272.
19. D. M. Férotin, *Liber Mozarabicus Sacramentorum* (*Monumenta Ecclesiae liturgica*, VI), Paris, 1912, p. 21.

III. — La Rédemption dans les enfers

L'Evangile de Nicodème passe pour être le grand inspirateur de tout l'élément dramatique de la Descente aux Enfers, telle qu'on la trouve exprimée dans les anciennes liturgies et dans l'iconographie chrétienne. De fait, la seconde partie de cet apocryphe est consacrée tout entière à une narration fabuleuse, qui met en scène deux personnages, Charinus et Leucius, prétendus fils du vieillard Siméon, lesquels apparaissent comme des ombres fugitives et muettes après la résurrection du Christ. Sollicités par les disciples, ils écrivent le récit de l'apparition du Christ dans le séjour des morts, et les détails de leur libération.

Les critiques refusent généralement de faire remonter cette histoire au delà du IV^e^ siècle. Il est clair cependant que plusieurs détails qu'elle contient apparaissent dans des documents antérieurs, manifestant une popularité très proche des origines à l'égard des éléments principaux de ce récit. Ainsi, l'*Epistola Apostolorum*, datée généralement de l'année 140 environ, contient une mention curieuse dont on retrouvera les traces dans l'Evangile de Nicodème, et qui est devenue classique dans l'iconographie postérieure.

> J'ai voulu, dit le Christ, (la récompense) pour ceux à qui je l'avais fait espérer, c'est pourquoi je suis descendu et me suis entretenu avec Abraham, Isaac et Jacob, avec vos pères les prophètes, et leur ai annoncé, aux enfers, le repos dans les cieux où ils viendront. De ma main droite, je leur ai donné le baptême de vie, le pardon et la rémission de tout mal, comme je l'ai fait pour vous, et (comme je le ferai) dorénavant pour ceux qui croiront en moi [20].

Quant à l'Évangile de Nicodème, il se réfère non seulement à Abraham, mais remonte jusqu'à Adam :

> Le Seigneur, étendant la main, proclama : Venez à moi, vous tous mes saints, qui êtes à mon image et à ma ressem-

20. Traduction française d'après L. Guerrier, *Le Testament en Galilée*, dans *Patr. or.*, 9, 209-210.

blance... Et aussitôt tous les saints furent réunis sous l
main du Seigneur. Et le Seigneur, tenant la main droit
d'Adam, lui dit : Paix à toi et à tous tes fils, mes juste
Adam, prosterné aux genoux du Seigneur, le remerciait d'un
voix mêlée de larmes. ... Et le Seigneur étendant la main, fi
le signe de la Croix sur Adam et tous les saints, et, tenan
la main droite d'Adam, remonta des enfers; et tous les saint
le suivirent [21].

Le même apocryphe met aussi typiquement en scène l
verset 7 du psaume 23 (*Attollite portas*) :

Comme Satan le chef et l'enfer parlaient entre eux, il se fi
comme un bruit de tonnerre et une clameur : « Princes, éle
vez vos linteaux, élevez-vous, portes antiques, et le roi d
gloire entrera... » Alors la multitude des saints dit à l'enfe
d'une voix menaçante : « Ouvre tes portes, afin qu'entre l
Roi de gloire. » Et David s'écria : « Ne vous ai-je pas pré
dit, quand j'étais vivant sur la terre : ... Le Seigneur
brisé les portes d'airain et mis en pièces les verrous de fer... »
ps. 106, 16) [22].

Venons-en maintenant aux liturgies.

C'est dans la liturgie syriaque du samedi saint et dan
la liturgie grecque de ce même jour qu'on trouve les allu
sions les plus nombreuses à la Descente aux Enfers. Or
peut même dire que cet événement est celui qui y est prin
cipalement commémoré en ce jour-là, dans l'attente de la
résurrection du Christ. Le mystère de la Résurrection lui
même prendra un relief saisissant sous cette perspective
dans les hymnes de l'office pascal, venant comme se sou
der à l'acte précédent du drame rédempteur opéré dans les
enfers : la vie rendue à ceux qui gisaient dans le royaume
de la mort. Aussi bien, c'est du « séjour des morts » que
le Christ ressuscite, ayant rendu la vie à ceux qui y étaient
enfermés, après avoir libéré et rendu vivants les captifs.
Tel sera le sens du tropaire pascal de la liturgie byzantine,
qui suppose la descente du Christ dans l'Hadès : « Le
Christ est ressuscité d'entre les morts; il a foulé aux pieds

21. F. Amiot, *Évangiles apocryphes* (Textes pour l'Histoire sacrée),
Paris, 1952, pp. 153-154.
22. *Ibid.*, p. 151.

la mort par la mort, et il a rendu la vie à ceux qui étaient dans les tombeaux. »

Plusieurs hymnes attribuées à saint Ephrem, et qui sont en usage dans la liturgie syrienne, méritent d'être citées :

Celui qui a dit à Adam : « Où es-tu? », celui-là a revêtu un corps de chair. Il est monté sur la Croix parce qu'il l'a voulu, pour chercher le perdu. Il est descendu au schéol à sa suite et il l'a trouvé. Il l'a appelé et lui a dit : Viens donc, mon image et ma ressemblance. Voici que je suis descendu après toi pour te ramener à ton héritage [23].

La descente aux enfers apparaît ici comme une poursuite miséricordieuse dont la première étape était l'appel au paradis aussitôt après la chute. On retrouve cette idée ailleurs dans la littérature patristique. Le premier geste de miséricorde envers l'homme fut cet appel divin consécutif au péché. Dieu voit sa créature blessée et veut la guérir. *Hoc ipsum quod vocat*, dirait saint Ambroise, *indicium sanaturi est, quia Dominus quos miseratur et vocat.* « Qu'il l'appelle, c'est bien là un indice de sa future guérison, car c'est ceux dont il a pitié que Dieu appelle [24]. » Le Christ est descendu pour rechercher Adam dans les enfers, « ne l'ayant point trouvé sur la terre ».

Autre hymne de saint Ephrem, de la liturgie syriaque :

Un Dieu dans sa bonté est descendu au sein du tombeau. Volontairement il a habité parmi les morts dans la poussière. Il a visité Adam dans le schéol et lui a apporté une nouvelle étonnante : il lui a promis la vie et la résurrection qui le renouvellera.

Les chœurs des anges sont descendus en habits blancs visiter le roi devenu le convive des morts dans le schéol. Il gisait dans la tombe comme un être faible et il s'est levé aujourd'hui comme un géant. Béni soit celui qui a goûté la mort pour nous, afin que nous vivions en lui.

Les patriarches sont ensuite appelés en témoignage :

David a aperçu le Fils pénétrant dans le schéol. Il gisait dans la tombe comme un être faible. Et il a commencé à

23. Trad. de D. J. Puyade, dans *D.A.L.*, IV, 1, 695.
24. *Liber de Paradiso*, XVII; P.L., 14, 327.

chanter sur cette cithare à dix cordes : « Voici qu'entre les morts vit le Fils des libres, et il ressuscite toute la famille des trépassés. Gloire à sa miséricorde qui l'a abaissé vers nous pour renouveler notre image! »

Les justes au sein des tombeaux se prosternent devant l'Unique. Car ils ont attendu sa venue bien longtemps, de siècle en siècle. Abraham le juste l'a attendu, et Isaac la victime l'attendait. Car c'est lui qui l'a délivré du couteau, au sommet de la montagne [25].

Ailleurs, on trouve cette figure du plongeur qui va rechercher le naufragé dans l'abîme :

Comme un plongeur vous êtes descendu au schéol pour y chercher votre image engloutie. Comme un pauvre et un misérable vous êtes descendu, vous avez sondé l'abîme des morts, et votre miséricorde a été soulagée parce qu'Adam a été ramené au bercail [26].

Il faut remarquer que, dans toutes ces pièces, ce n'est plus l'opposition « enfer-ciel » qui prime, mais un contraste entre l'Eden et le royaume de la mort. L'Adam d'avant la chute, créé à l'image de Dieu, et qui, par son péché, est tombé à la suite de Satan dans les profondeurs du séjour ténébreux, est l'objet des attentions miséricordieuses du Créateur.

Si les régions de langue syriaque semblent avoir été les plus avides d'insérer dans leurs liturgies la mise en scène de ce mystère, la liturgie grecque, qui leur est le plus apparentée, soulignera le même élément dramatique. Voici quelques textes tirés de la semaine sainte :

Lorsque tu fus déposé dans un tombeau neuf pour le salut de tout l'univers, ô libérateur de toutes choses, l'enfer, objet de dérision, en te voyant, se blottit de peur; ses verrous en furent brisés, ses portes broyées. Alors Adam dans sa joie reconnaissante, te dit : « Gloire à ta condescendance, ô Bienveillant [27]. »

Lorsque tu descendis dans la mort, ô Vie immortelle, tu

25. J. Puyade, *loc. cit.*
26. *Ibid.*
27. D. Guéranger, *Année liturgique*, nouvelle édition, t. III, Paris, 1950, Florilège, p. 933.

tuas l'enfer par l'éclat de ta divinité; et lorsque tu ressuscitas les morts des demeures souterraines, toutes les puissances des cieux te criaient : Christ vivificateur, notre Dieu, gloire à toi [28]!

Devant toi, Seigneur, se sont ouvertes avec terreur les portes de la mort. Les portiers de l'enfer, en te voyant, ont été épouvantés, car tu as broyé les portes d'airain et brisé les verrous de fer, et tu as rompu nos liens [29].

Parmi les anciennes liturgies occidentales, la mozarabe et la gallicane ont, elles aussi, été très attirées par les illustrations grandioses de ce mystère, qui, dans la liturgie romaine, toujours très sobre, tiendrait moins de place. On y retrouve tout l'apparat des liturgies orientales et quelques autres détails, comme par exemple, dans ce texte mozarabe, l'arrêt des tourments de l'enfer :

Les enfers te virent, ô Dieu; ils te virent et tremblèrent devant la voix du tonnerre en disant : « Tu as été engloutie, ô mort, dans la victoire qu'on a remportée sur toi! Où donc est ton aiguillon ? » C'est pourquoi, étonnés, les supplices des misérables s'arrêtèrent quelques instants et les tourments n'exercèrent plus leur torture en voyant la victoire du Crucifié [30].

Ce texte se présente comme un commentaire du psaume 76, 17, — *Viderunt te aquae Deus, et timuerunt abyssi.* Les eaux ont été fréquemment considérées dans l'antiquité chrétienne comme le refuge des puissances mauvaises. Nous aurons l'occasion d'y revenir à propos du baptême. Les eaux — c'est-à-dire ici les enfers — ont vu le Seigneur triomphant; les abîmes ont été effrayés; dans le tourbillon de la catastrophe, la mort a fait naufrage, et les puissances nocives se troublent, faisant trève à leur cruauté.

La séquence *Salve festa dies* de la liturgie gallicane, qui se chante encore de nos jours en plusieurs endroits, con-

28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. Férotin, *loc. cit.*, p. 270.

tient un tableau expressif de la victoire du Christ dans la mort :

> Pour nous assurer le salut, tu t'es engagé dans la voie de la mort. Les liens lugubres des enfers se sont rompus : l'abîme épouvanté a senti qu'une lumière brisait ses portes. A l'éclat du Christ, les ténèbres s'effacent; les ombres épaisses de l'éternelle nuit ont disparu... L'enfer au gosier béant et insatiable qui, sans cesse, dévorait, le voici devenu ta proie, ô Dieu. Il rejette avec terreur ces générations qu'il avait englouties dans sa férocité.

Autre texte, extrait d'une oraison gallicane du samedi saint, et qui exprime avec force toute la relation du vieil Adam avec le Christ rédempteur :

> Seigneur, Père tout-puissant, vous avez exaucé à cause de son mérite le nouvel Adam, criant de la personne même du vieux, comme des profondeurs de l'enfer, lui, le nouveau, seul libre d'entre les morts [31]...

D'anciens sacramentaires de l'Italie du Nord, en dépendance sans doute de la liturgie milanaise, contiennent avec quelques variantes le répons suivant, qui rappelle singulièrement la mise en scène de l'Evangile de Nicodème. Nous retrouvons ici l'application aux enfers de l'*Attollite portas* du psaume 23 :

> Quand le Christ, Roi de gloire, fut entré en guerrier dans les enfers, et que les chœurs des anges eurent ouvert les portes des ténèbres, les âmes des saints encore détenues dans les liens de la mort criaient avec larmes et lamentations : Venez, le désirable que nous attendons dans les ténèbres, pour nous retirer, cette nuit, de notre prison; nos soupirs vous y appellent; nos abondantes lamentations vous réclament; vous êtes devenu l'espoir de nos désolations, la grande consolation dans nos tourments [32].

Le passage le plus caractéristique qui nous reste dans la liturgie romaine — outre les allusions contenues dans

31. *Vetus Missale Gallicanum*, P. L., 72, 362 C-D. Cf. d'autres prières encore. *Ibid.*

32. D'un vieux rituel de Modène, cité par Tommasi-Vezzozi, *Op. omn.*, t. V, p. 86.

l'*Exultet* pascal, mais qui sont d'origine milanaise — est le troisième répons du troisième nocturne de l'office des morts :

> Délivre-moi, Seigneur, des voies de l'enfer, dont tu as brisé les portes d'airain, toi qui as visité l'enfer et qui as donné la lumière pour qu'ils puissent te voir à ceux qui étaient dans le châtiment des ténèbres et disaient : Voici que tu es arrivé, ô notre Rédempteur [33].

IV. — Descente aux enfers et plongée dans les eaux baptismales

Saint Paul a exprimé avec force la relation du baptême et du baptisé avec la mort du Christ et le mystère qui l'entoure. « Ignorez-vous donc que nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, nous avons été baptisés en sa mort ? » (Rom., 6, 3.) L'Apôtre semble se référer ici à un enseignement antérieur à sa lettre, à une chose que tous ceux qui avaient été catéchisés — au moins par lui — devaient savoir. Quoiqu'on ait contesté récemment l'universalité de cette doctrine paulinienne durant les deux premiers siècles de l'Eglise [34], on la retrouve répandue partout à partir du III[e] siècle comme le *leitmotiv* de la théologie baptismale. Le baptême par immersion est devenu l'image de la descente du Christ dans la mort, où le baptisé va le rejoindre. L'illumination de celui-ci — φωτισμός — est comme la réplique sacramentelle de l'illumination du séjour ténébreux. Le baptisé se range victorieusement du côté du Christ, adversaire et vainqueur de Satan. Il est retiré du royaume du diable avec lequel il faisait corps depuis le péché, et il renonce désormais à son empire. La renonciation à Satan engage le baptisé retiré de l'esclavage dans un état de lutte perpétuelle contre son ancien maître, qui mettra tout en œuvre pour l'arracher au triomphateur

33. Cf. d'autres textes de la liturgie romaine — parmi lesquels se sont glissés quelques gallicans et ambrosiens — dans F. Cabrol, *Descente du Christ aux Enfers d'après la liturgie*, D.A.L., IV, 1, 688 sq.

34. A. Benoît, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953.

tant que, par son état de mortalité corporelle, il sera encore en partie sous son pouvoir.

Saint Paul nous parle de ces luttes « non contre la chair et le sang », mais « contre les puissances des ténèbres » pour lesquelles il faudra que le nouveau baptisé prenne « l'armure complète de Dieu pour résister et, après avoir tout surmonté, tenir ferme » (Eph., 6, 12 s.).

On ne peut omettre de parler ici, au moins brièvement, de cette ancienne figure de la descente aux enfers que fut la descente du Christ dans les eaux du Jourdain, qui est commémorée en la fête de l'Épiphanie par les liturgies orientales. Le premier pas que fait Jésus au début de sa vie publique en s'agrégeant au baptême johannique fut d'affronter les éléments recéleurs de puissances mystérieuses, qu'il irait combattre ensuite dans le désert [35]. Les textes ne manquent pas qui considèrent cet acte comme une première victoire sur l'enfer.

> Le Seigneur s'adressa à Jean en ces termes, chante-t-on dans un idiomèle de la fête de l'Épiphanie au rite byzantin : « Prophète, viens me baptiser, moi ton créateur, qui illumine par la grâce et qui purifie tous les hommes; touche ma divine tête et ne sois pas hésitant. ... J'ai hâte de faire périr l'*ennemi caché dans les eaux*, le prince des ténèbres, pour délivrer le monde de ses filets en lui accordant la vie éternelle [36]...

La même liturgie emploie parfois, en parlant des eaux qui recèlent les puissances du mal, l'expression ὑδατόστρωτος τάφος, « tombeau liquide ». Cette expression se trouve, par exemple, dans un hirmos du canon poétique de l'Épiphanie (Ire ode), où, paraphrasant le cantique de Moïse après le passage de la mer et l'engloutissement du pharaon et de ses soldats, on chante : « Israël s'engage dans les flots agités de la mer... Mais le noir océan recouvre les chefs de l'Égypte comme un *tombeau liquide* qui s'écroule sur eux [37]. » C'est dans ce tombeau que le Christ pénètre,

35. Cf. J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu vivant*, I (1945), p. 37; P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Upsala, 1942, pp. 146 sq.; notre étude *La Descente aux Enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Mélanges Lebreton* (*Rech. de Sc. rel.*, 1951-1952), pp. 290 sq.

36. Mercenier, t. II, 1 (2e éd.), pp. 255-256.

37. *Ibid.*, p. 292.

« pour arracher le chef de notre race au *séjour ténébreux* et pour purifier la création de toute souillure[38] ». Et, aussitôt après, on chante encore :

> Verbe éternel, vous rendez la jeunesse à l'homme ruiné par son égarement; il s'*ensevelit* avec vous dans les flots, tandis que, mystérieusement, vous recevez de votre Père ce témoignage éclatant : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé[39]. »

Il est difficile de ne pas voir un parallèle entre cette plongée mystérieuse du Christ dans les eaux qu'il exorcise en y entrant, suivie immédiatement de la manifestation des trois Personnes et du témoignage du Père envers son Fils bien-aimé, et le cérémonial du baptême chrétien, qui comprend, lui aussi, avant la plongée dans le baptistère, un grand nombre d'exorcismes, une confession de la Trinité, et qui, aussitôt après, « osera » dire à Dieu « Notre Père ».

Il est en tous cas très remarquable que les bribes d'anciens rituels qui nous sont conservées dans les œuvres des Pères mettent l'accent sur la renonciation à Satan, à ses pompes et à ses œuvres, comme sur un élément très important de la liturgie baptismale. Encore aujourd'hui, nos formulaires font précéder de la *renunciatio* et de l'attachement au Christ le rite de l'immersion proprement dite. Le baptisé, censément adulte, doit adhérer par la foi au Christ pour pouvoir recevoir la grâce du sacrement — *si crediderit et baptizatus fuerit* —; il doit quitter Satan, se ranger du côté du triomphateur et s'apprêter à suivre celui-ci avant d'avoir part à son trésor. Cette détermination salutaire est couronnée par l'ensevelissement dans le mystère du Christ, c'est-à-dire dans sa mort et sa résurrection. De même que le Christ passa trois jours dans la mort, ainsi le baptisé est plongé trois fois dans les eaux du salut.

Nous nous sommes habitués à ne voir dans la triple immersion qu'une confession des trois Personnes. L'allusion aux trois jours est tout aussi traditionnelle et pourrait bien être plus ancienne. « Vous avez confessé, dit saint Cyrille de Jérusalem, la confession salutaire, et trois fois vous avez été plongés dans l'eau et vous en avez émergé ensuite,

38. *Ibid.*
39. *Ibid.*

signifiant par là en image la sépulture de trois jours du Christ[40]. »

Grégoire de Nysse disait de même : « En nous tournant vers l'élément apparenté à la terre qui est l'eau, nous nous enfouissons en lui, comme le Sauveur dans la terre, et ayant fait cela trois fois, nous imitons en cela la grâce des trois jours de la résurrection[41]. »

Cette triple immersion est donc considérée comme une participation sacramentale à la mort du Christ et à la rédemption qui s'est accomplie dans cette mort. Le baptisé rejoint dans l'immersion le Christ triomphant dans la mort et est identifié aux âmes qui, rachetées, remontèrent avec lui.

Le baptême chrétien est donc, d'une certaine manière, une « descente » du baptisé dans le séjour des morts avec le Christ pour pouvoir en remonter avec lui, ressuscité et vivant.

Cette participation au mystère de la descente du Christ — *quis est qui ascendit, nisi quia et descendit* ? — est un aspect fort oublié du baptême chrétien. On ne voit plus guère de nos jours que l'infusion d'une vie nouvelle, la vie divine, pour laquelle le rôle du Christ n'apparaît pas dans toute son ampleur. Or cette vie est avant tout une vie perdue et retrouvée, et sa restitution est tout autre chose que la création d'un vivant ou l'addition en lui d'un nouveau principe : elle est la résurrection d'un mort, d'un être qui fut privé de la vie, mais qui, resté suffisamment vivant par un de ses côtés, peut retrouver la vitalité perdue. Celui qui ressuscite n'était pas anéanti, il était plongé dans les ténèbres de la mort, faisait partie du royaume des morts. C'est de là qu'il revient à la vie, et il ne peut le faire que grâce à son Libérateur, en lui, par lui et avec lui.

Et nous qui, vivant sur la terre et nous y acheminant vers la mort pour y être engloutis comme tout le monde, assurés de la victoire remportée par le Christ, nous nous plongeons mystiquement mais audacieusement dans cette mort, et nous devançons sacramentellement pour ainsi dire notre propre trépas, à la suite du Christ pour qui nous

40. *Cat. mystag.*, P. G., 33, 1079 C.
41. *Sur le Baptême du Christ*, P. G., 46, 585.

avons opté. Du baptistère, nous sortons victorieux, en effet, ayant eu part à sa lumière. Nous avons vu le dragon terrassé, et nous voulons continuer, toute la durée de notre existence, la lutte dont, par la foi, nous avons pu apprécier le triomphe. C'est à cette fin, pour lutter, que la chrismation — *confortatio*, *confirmatio* — nous est accordée en complément du baptême, pour le reste de notre vie terrestre et pour la lutte.

Dom O. Rousseau.

BIBLIOGRAPHIE

La Messe

Dom J. Juglar : *Le Sacrifice de Louange*. Coll. « Lex Orandi », 15. Éd. du Cerf, Paris, 1953; in-8 de 292 p.; 660 fr.

L'étude des mots est souvent une excellente méthode pour arriver à la connaissance des choses : saint Thomas d'Aquin n'a pas cru indigne de lui de s'arrêter à des analyses de vocabulaire, par exemple quand il étudie les différents noms traditionnels du baptême (*III^a P.*, 66, 1, 1^um), ou de l'eucharistie (*ibid.*, 63, 4). C'est d'abord à une étude lexicographique de ce genre que se livre Dom Juglar quand il s'attache au terme d'*eucharistie* par lequel certaines traductions grecques rendaient le « sacrifice de louange » de la Bible hébraïque, et qui a été très tôt adopté par le langage chrétien « pour désigner ce que nous appelons la messe », le centre et le sommet de notre liturgie.

Cette analyse s'opère en deux temps, qui font les deux parties de l'ouvrage. La première montre comment la tradition des quatre premiers siècles, qui plonge ses racines dans l'Ancien Testament, est demeurée en continuité avec les gestes du Seigneur à la dernière Pâque; « rendant grâce » selon le rituel juif traditionnel, mais dépassant ce qui n'était qu'une simple bénédiction de la table pour en faire l'anticipation du festin du royaume eschatologique, et le sacrifice de son sacerdoce « selon l'ordre de Melchisédech ». — L'étude des témoignages du II^e siècle, de saint Irénée, de l'anaphore d'Hippolyte, et de toute la tradition patristique jusqu'à saint Augustin, montre comment l'antiquité chrétienne est restée fidèle à cette ligne de pensée, qui voit dans le culte « eucharistique » l'expression éminente de l'action de grâce et de la louange divine, « sacrifice spirituel » (ce chapitre VI, sur *Le sacrifice spirituel dans l'Écriture Sainte*, au demeurant excellent, nous semble interrompre la ligne de ce développement. Il aurait sans doute été plus à sa place au début...).

La seconde partie étudie l'actuelle messe romaine, telle que l'ont faite quelque douze siècles de développement, et y dégage tout ce qui en fait ressortir le caractère « eucharistique ». Du commencement à la fin, elle est tout entière « sacrifice de louange », *sacrificium laudis*, comme nous le disons au canon depuis le V^e siècle peut-être : Dom Juglar suit pas à pas l'ordinaire de la messe, citant longuement les textes, les commentant par des rapprochements souvent très éclairants, pour montrer que la messe est tout entière « action de grâce »

à la louange de Dieu : il voit là ce qui fait l'unité foncière des différentes « parties » du sacrifice.

Il serait impertinent de relever dans ce livre fortement documenté telle ou telle imprécision : par exemple, il est difficile de dire, à propos de la *Didachè*, que « les érudits s'accordent à peu près pour la dater de la fin du Ier siècle, aux environs de l'an 80 » (p. 51) : en fait ils s'entendraient assez pour la reporter quelque soixante-dix ans plus tard, et pour accorder à son témoignage moins d'importance que ne fait notre auteur; par exemple encore, on serait heureux de connaître avec plus de précision, quelle est cette « philosophie religieuse grecque, *influencée par la Bible* », à laquelle les Pères ont, « dans une certaine mesure », emprunté la notion de « sacrifice spirituel » (p. 115). S'agit-il de Philon ?

Tout cela n'a pas beaucoup d'importance. Mais il nous faut bien avouer que nous sommes parfois gênés par le caractère un peu systématique de la thèse de Dom Juglar. C'est bien d'une thèse qu'il s'agit, et une thèse est toujours plus ou moins systématique; mais nous nous demandons si l'auteur n'a pas vraiment un peu trop forcé la note en ramenant tout, dans l'eucharistie, à l'action de grâce. Par exemple, quand il écrit que « le sacrifice invisible, dont le visible est l'expression, est, *en son essence*, une action de grâce » (p. 156; nous soulignons). Assurément, Dom Juglar n'a garde d'oublier que le sacrifice « eucharistique » est aussi « impétration » et « expiation » et il rappelle opportunément la doctrine du Concile de Trente sur ce point (p. 18, n. 1); mais il n'a peut-être pas assez marqué que notre « action de grâce » est l'action de grâce de pécheurs qui ont toujours à être pardonnés; s'il a raison de ne pas vouloir, après tant d'autres qui s'y sont fourvoyés, « retrouver dans le rite eucharistique, les caractères d'un rite sanglant » (p. 20), il ne remarque pas assez que le « calice de bénédiction » est offert « en rémission des péchés » (cf. p. 231). On peut se demander aussi s'il donne à l'immolation du Calvaire toute l'importance et tout le sens qui lui reviennent (p. 46; v. encore 70, 86). Et n'est-ce pas caricaturer la thèse qu'il repousse que d'opposer la « cérémonie mystérieuse et sombre où les assistants revivent l'horreur sanglante du Golgotha », à « la grande fête de joie, où, prenant part avec le Ressuscité au festin du royaume, ils célèbrent déjà l'action de grâce éternelle » (p. 19) ? A tout centrer sur la seule idée d'action de grâce, on risque de perdre de vue d'autres aspects, essentiels aussi, de ce mystère un et complexe.

Mais nous ne voudrions pas appuyer plus qu'il ne faut sur ces réserves. Nous préférons souligner, à l'actif de Dom Juglar, deux choses qui nous paraissent excellentes en son livre. Et d'abord, quoi que nous venions de dire, la thèse centrale, et la place qu'elle fait, — ou qu'elle rend, — à l'action de grâce dans la liturgie eucharistique et dans la vie chrétienne. Contre tout pessimisme plus ou moins gnostique ou manichéen, Dom Juglar souligne heureusement l'optimisme chrétien, « d'où jaillit spontanément l'action de grâce » (p. 234, et cf. saint Irénée cité pp. 84 et ss. On lira de même avec joie les pages admirables de Clément d'Alexandrie et des *Odes de Salomon* citées (pp. 282-285). La messe ainsi comprise donnera à toute la vie chré-

tienne une tonalité allègre de louange virile et joyeuse, dans l'atten et l'anticipation de la joie du banquet eschatologique. Et tout l'apc tolat, — on sera reconnaissant à Dom Juglar de le rappeler, — n'a p d'autre fin que l'eucharistie, c'est-à-dire la gloire de Dieu. On vc tout l'intérêt pastoral de ces notations.

Notre seconde remarque intéresse davantage la théologie propr ment dite. On pourrait sans doute objecter à Dom Juglar que le sac fice chrétien se réalise non pas dans une « action de grâce », ma dans une « consécration » qui change le pain et le vin au corps et s sang du Seigneur. Mais l'auteur montre tout au long de son livre (il y revient encore dans un appendice) que l'action de grâce elle-mên est consécration. Il le fait en analysant les textes les plus ancie (par exemple saint Justin, pp. 75-76), et particulièrement les réci évangéliques de l' « eucharistie du Seigneur » : Jésus reprend les rit juifs traditionnels de la bénédiction du repas de fête et la priè d' « action de grâce » sur le pain et sur la coupe, pour « consacrer ceux-ci en les changeant en son corps et en son sang. Il est significat que le langage ancien (ainsi Justin et Hippolyte) parle ici de pai et de vin « eucharistiés », et que nous disions toujours l'*eucharist* (« l'action de grâce » !) pour désigner les éléments consacrés. S est légitime pour la théologie, — et elle s'y est employée avec bo heur, — de chercher à préciser le plus exactement possible quel est la « forme » des sacrements, elle ne doit pas pour autant perd de vue l'unité foncière d'un rite complexe : « La forme normale c la prière consécratoire est la forme eucharistique » (p. 280, et n. cf. saint Thomas d'Aquin, *III*ª *P.*, 78, 1, 1ᵘᵐ, cité p. 32, n. 1). O pourrait sans doute faire des remarques analogues sur le problèm de l'épiclèse, que D. Juglar soulève en passant (par exemple, p. 11 n. 1; p. 237, n. 1). — Ces réflexions, sans doute déjà trop longue suffiront à faire entrevoir toutes les richesses, théologiques et spir tuelles, que l'on trouvera dans ce livre.

P. Th. Camelot, o. p.

La messe, les chrétiens autour de l'autel, par les prêtres de la Com munauté sacerdotale de Saint-Séverin. Coll. « Présence chrétienne » Éd. Desclée de Brouwer, Paris [1955]; 210 p. ill.

Ce livre a pour titre : *La Messe*, et pour sous-titre : « Les chrétien autour de l'autel ». Le sous-titre est important. Il modifie considér blement le titre. Car si nous cherchions ici une étude objective et équ librée du Mystère de la Messe, nous aurions le droit de nous déclare frustrés, car cet ouvrage, de lecture agréable et vivante, est assez dé cousu. Si la première partie a un aspect plus doctrinal, et la second un aspect plus proprement « liturgique », elles se compénètrent san cesse, et à l'intérieur de chacune d'elles un ordre n'est pas facile à dé couvrir. En tout cas une même idée générale les anime toutes deux, e chaque détail à son tour vient illustrer cette même idée : c'est que l messe est essentiellement un acte communautaire, qui requiert, pa sa nature même, une participation vivante. Rien de plus vrai, e

nous ne pouvons que nous réjouir de voir mise en valeur avec tant d'agrément d'expression, avec une telle richesse de détails, avec la vivification d'une expérience aussi vivante (que nous rappellent d'abondantes photographies), une idée que nous-mêmes n'avons cessé de promouvoir.

Mais précisément cette idée est unique, au point que la conception de la messe risque d'en être faussée : le sous-titre, si l'on peut dire, dévore le titre. Alors que la messe est d'abord un don de Dieu, un sacrifice et un sacrement institués par Jésus-Christ, auquel celui-ci nous invite à participer, la notion de la messe qui se dégage de toutes ces notations est une notion trop uniquement périphérique et humaine. On ne nous parle que par allusions de la Cène et de la Croix. Beaucoup moins que le sacrifice du Christ devenu par le sacrement le sacrifice des chrétiens, la messe apparaît comme étant notre sacrifice, agréé et comme perfectionné par celui de Jésus : « L'activité de Jésus à la messe? Elle est tout entière contenue en ceci : « Il vient *saisir* notre sacrifice pour le présenter au Père. Il vient le lui présenter en le *mélangeant* à son propre sacrifice. Si bien qu'il donne à nos pauvres sacrifices humains une *valeur divine* » (p. 56. Les italiques sont dans le texte). « Il mélange son offrande à la nôtre, aussi intimement que la goutte d'eau se mélange au vin du calice » (p. 58). « La messe, avec la présence du Christ comme unique prêtre, en vérité, permet de rattacher chacun de nos gestes à la personne de Jésus » (p. 62). Cette inversion des valeurs aboutit à des affirmations qui nous procurent un certain malaise, dans le chapitre consacré à la communion, où communion par la foi à la parole du Christ et communion eucharistique semblent du même ordre. Il est bien certain que la communion ne porte ses fruits que dans la foi vive. Il n'en reste pas moins que la présence du Christ dans l'Eucharistie jouit d'une objectivité réelle et sacramentelle infiniment supérieure à celle de sa présence dans la Parole. Le chapitre suivant, sur « la messe communion à nos frères » manque lui aussi de base objective. Si l'Eucharistie nous fait communier à nos frères, c'est parce que nous avons été rassemblés surnaturellement par la Croix, dont l'Eucharistie est le sacrifice; or la Croix n'est même pas nommée dans tout ce chapitre.

D'où une impression à la fois de naturalisme et d'arbitraire, qui devient plus vive encore dans la deuxième partie. Ici une autre difficulté apparaît : celle de l'archéologisme. Certes, le livre rappelle bien la condamnation portée par l'Encyclique *Mediator Dei* contre l'*archéologisme*, et nous ne prétendons certes pas que les prêtres de Saint-Séverin veulent revenir à des usages antiques, par amour de l'antiquité. Leurs préoccupations sont avant tout éducatives, pastorales. Mais tout le chapitre sur les prières au bas de l'autel (intitulé « liturgie de la pénitence ») abonde en considérations historiques destinées à justifier une transformation assez importante de la manière dont les rubriques règlent aujourd'hui cette partie de la célébration.

Ce n'est pas que les auteurs méprisent les rubriques. Ils les invoquent même à l'occasion : « ... c'est sur ces dons en nature, en

argent, et sur les hosties que seront faits par le prêtre les tro signes de Croix exigés par les rubriques, alors qu'il prononce c paroles du canon de la messe : *Haec dona* (comprenez : les dons e argent), *haec munera* (comprenez : les dons en nature), *haec sanc sacrificia illibata* (comprenez : les hosties et le vin, ou, si vous voule les oblats) » (p. 130). Or les rubriques du canon demandent bie ici des signes de croix, mais tous trois « *super oblata* » qui, dar la langue du canon semblent en effet désignés par trois synonym auquels il est arbitraire de conférer trois significations différente

On pourrait relever ainsi bien des interprétations apparemmer fondées sur l'histoire, qui ne servent en fait qu'à justifier des inn vations sans doute souhaitées par bien des pasteurs, mais dont vaudrait peut-être mieux dire franchement qu'elles s'écartent d règles actuellement en vigueur.

Nous regrettons d'avoir à faire ces réserves.

Mais n'est-il pas dommage que la publicité et le durcissemer théorique apportés par le livre exposent à des critiques difficiles récuser, un élan et une expérience dont la valeur de prière con munautaire devrait faire un exemple ?

On nous rapportait, il y a peu de temps, ce qui se passe dans ur cathédrale de l'étranger. Le dimanche, aussitôt après la messe solei nelle, on célèbre un salut du Saint-Sacrement, également solenn (en tirant du tabernacle un ostensoir tout préparé). Après quoi, clergé s'étant retiré, un vicaire vient donner la communion. De telle pratiques ne sont peut-être contraires à aucune rubrique. Personn n'ira sans doute les dénoncer comme hardies et dangereuses. Il e vrai qu'aucun livre n'en fait la théorie, parce qu'il n'y a là aucun recherche, mais pure routine. Et cependant de tels procédés sont l'opposé du culte raisonnable que nous désirons.

Nous avons tenu à citer cet exemple pour rappeler, une fois d plus, que les critiques, en matière d'orthodoxie liturgique, risquen toujours de tomber sur les mêmes : ceux pour qui la liturgie es chose vivante. Il ne faudrait pas que les reproches de détail que nou sommes obligés de faire au livre des pionniers de Saint-Séverin ser vent à tranquilliser la conscience de ceux qui se mettent à l'abri d tout reproche en évitant tout effort.

Dom B. Capelle, abbé du Mont-César : *Pour une meilleure intelli gence de la Messe*, 2e édition revue et augmentée. Abbaye du Mont César, Louvain, 1955; 162 p.

Ce livre ayant été recensé dans *La Maison-Dieu* (n° 12, p. 154) lor de sa parution, nous voulons seulement signaler sa réédition. Il es réconfortant de constater le succès de cet ouvrage clair, dense, u peu sévère, et qui réagit à juste titre contre tant de présentation trop humaines de l'offertoire et du sacrifice du Christ. La réédition contient une note préconisant l'emploi du mot *oblateur* concernan les fidèles qui offrent avec le prêtre, pour réserver à celui-ci, en tan que ministre du Christ, le nom de « prêtre ». Sans doute cett

distinction évite-t-elle les déviations contre lesquelles met en garde l'Encyclique *Mediator Dei*, et qui donneraient trop d'importance au sacerdoce des fidèles. Mais peut-on distinguer « oblateur » et « prêtre » sans présupposer une distinction entre « offrande » et « sacrifice » que les théologiens peuvent contester ? Cette note a en tout cas le mérite de signaler un problème qui reste délicat, quelles que soient les solutions qu'on puisse proposer.

J. A. Jungmann : *La grande prière eucharistique. Les idées fondamentales du canon de la messe*, trad. de l'allemand par Marc Zemb. Éd. du Cerf, Paris, 1955; 140 p.

Voici un petit livre sur la messe qu'on ne saurait trop recommander. Il est difficile de présenter l'essentiel avec autant d'équilibre et de profondeur, et pourtant d'une manière aussi peu abstraite. En effet l'auteur prend pour point de départ quatre termes importants du canon de la messe. Sa méthode est donc, si l'on ose dire, centrifuge. Alors que tant de livres et de prédications se perdent dans les détails, demeurent à la surface des choses, ou insistent exagérément sur des aspects secondaires, nous sommes ici au cœur du mystère, sans oublier pourtant qu'il s'agit d'un mystère liturgique, dont la valeur expressive est donc un élément capital. A première lecture nous nous étions demandé si, sur certains points controversés (la messe sacrifice ou repas, l'autel face au peuple), l'auteur ne cherchait pas une voie moyenne, un peu facile. En y revenant, nous constatons au contraire qu'il fait vraiment droit aux deux aspects de ces problèmes que l'on fausse en leur donnant une solution trop simpliste. Ces quatre chapitres avaient paru dans les *Questions liturgiques et paroissiales* (1954, nos 3-6). La présente traduction, plus désinvolte, est très vivante, aide à lire et engage à relire ce texte. L'auteur réputé de *Missarum solemnia*, dont l'immense documentation garantit la solidité de cet essai, y montre ici une aisance et une limpidité qu'on trouve rarement alliée à une science aussi solide.

Georges Bonnet, aumônier des lycées du Puy : *Le pain de Dieu*. Éditions Xavier Mappus, le Puy [1955], 140 p. ill.

Voici une présentation de l'Eucharistie qui n'analyse pas le dogme mais montre le mystère dans ses préparations et ses attentes bibliques, puis dans sa réalisation évangélique et liturgique. Si cette manière peut paraître nouvelle, elle est parfaitement légitime. L'Eucharistie est bien le sommet, le chef-d'œuvre du dessein de Dieu, mais elle s'inscrit dans la suite même de ce dessein. Comme nous le faisons remarquer dans la Préface que nous avons donnée à cet excellent petit livre, bien des objections que soulève l'Eucharistie chez les jeunes gens (et chez les moins jeunes) tiennent à un exposé abstrait, isolé et clos : ces objections ne seront pas réfutées par une présentation biblique comme celle-ci, mais elles ne naîtront même

pas. Sa présentation — style, typographie, photos — ajoute à la fraîcheur de ce livre qui est une réussite pédagogique.

Marie-Ange Merlier : *L'action de grâces liturgique par la postcommunion.* Éd. du Levain, Paris, 1955; 152 p., 600 fr.

Réflexions très simples, mais judicieuses, qui peuvent aider utilement à découvrir, dans des formules qui nous paraissent trop souvent banales, de beaux thèmes spirituels.

Gaston Brillet, supérieur général honoraire de l'Oratoire : *Consécration. Méditations sur la Messe.* Éd. du Vitrail, Paris, 1954; 134 p.

Belles pages, d'une ferveur émouvante et communicative. Mais le lien de ces élévations avec la messe est souvent bien ténu, et si elles enseignent à mieux connaître les dons du Christ et les exigences de la vocation sacerdotale, elles n'apportent que peu de lumières sur la messe elle-même. Le titre est à prendre dans un sens assez vague et plus spirituel que sacramentel.

Marie André : *L'unique sacrifice, explication des prières de l'Ordinaire de la Messe.* Spes, Paris, 1955; 222 p., 400 fr.

L'auteur qui attribue à David le *Judica me* et le *Lavabo*, et qui parle de « Jéhovah » ne semble pas plus au courant de l'état actuel des questions liturgiques que des questions bibliques. Sur l'origine des messes basses, le sens du mot secrète, la préface (où « l'Église nous fait rendre grâces pour la grande merveille qui va s'accomplir par la transsubstantiation », p. 102), sur les mains imposées aux oblats (le bouc émissaire, p. 125), la fraction du pain (qui symbolise la séparation et la mort, p. 132), l'immixtion (qui symbolise « la mort violente du Christ » et « devient l'image de sa Résurrection » dans la même p. 164), etc., abondent les à-peu-près et les erreurs. Le texte de l'Ordinaire, en capitales, est défiguré par de nombreuses coquilles.

Dom Thierry Maertens : *La Messe basse solennisée, son déroulement et son intérêt.* Coll. de Pastorale liturgique, n° 13. Abbaye de Saint-André, Bruges, 1954; 24 p.

Il nous faut tout de suite avouer que le titre même de cet opuscule nous paraît soulever des objections. L'expression de « messe basse », pour courante qu'elle soit, n'est pas liturgique. En outre, « solenniser » la messe lue est sans doute chose légitime et avantageuse si on veut acheminer par là les fidèles vers la messe solennelle qui demeure la forme typique de la célébration liturgique, ainsi que le rappelle *Mediator Dei*. Mais s'il s'agit de reléguer définitivement la

messe solennelle aux archives pour y substituer une messe aussi « solennisée » que l'on voudra, l'entreprise devient discutable.

Il est bien évident que la rigidité des rubriques concernant la participation du peuple à la messe chantée présente une difficulté pastorale, et on comprend que des prêtres, dont les fidèles ne peuvent atteindre le niveau de la messe chantée, s'efforcent de les conduire vers une participation liturgique active et joyeuse par le moyen de la *missa lecta*. Les rubriques en sont si peu exigeantes, à l'égard des fidèles, qu'on a pu leur prescrire de réciter le Rosaire ou la prière du matin pendant la messe, sans faire la moindre entorse à la lettre de la loi. Il est donc heureux que cette liberté soit exploitée ici dans le sens de la participation liturgique. Mais est-ce une raison pour modifier profondément la structure de la messe actuelle, telle que la manifeste la *missa cantata*. Par exemple, l'auteur suggère de rejeter dans l'ombre le *Gloria in excelsis*, et de développer la partie de lectures et d'homélies. N'est-ce pas méconnaître l'aspect lyrique — indispensable — de la messe, au profit d'un aspect didactique dont la majoration risque de transformer l'avant-messe à la fois en paraliturgie et en leçon de catéchisme ? Si le pasteur a un don réel pour la catéchèse biblique, ce sera peut-être intéressant. Mais sera-ce encore la messe telle que la vie de l'Église l'a façonnée ?

Certes, il n'est pas question de méconnaître combien une réforme du missel est souhaitable, et la brochure de Dom Maertens contient en ce sens bien des suggestions à retenir. Si elle se tenait à ce plan, il n'y aurait rien à redire. Mais la précision des détails donnés (jusqu'à la référence des chants français) donne à penser d'autre part qu'on nous propose des réalisations *hic et nunc*.

Très justement l'auteur souligne à mainte reprise qu'il ne faut jamais appliquer de recettes toutes faites et qu'aucune modification sérieuse dans le style de la célébration ne peut venir qu'après un effort prolongé pour former les fidèles en profondeur. Il est à craindre que ces avertissements ne demeurent souvent lettre morte et que beaucoup de pasteurs, dans leur impatience, ne se jettent sur les formules proposées dans ce texte fourmillant d'idées intéressantes, mais dont le genre littéraire (vœux soumis à l'autorité compétente, ou conseils fournis aux usagers ?) aurait besoin d'être précisé.

A.-M. Roguet.

Eusèbe de Césarée : *Histoire ecclésiastique*. Texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy. « Sources chrétiennes », Éd. du Cerf, t. I, Paris, 1952, 430 p.; t. II, Paris, 1955, 476 p.

La collection « Sources chrétiennes » a entrepris la publication de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe avec traduction et notes de M. Bardy. On nous promet l'ensemble du texte traduit en trois volumes, puis viendra un quatrième volume qui comportera l'introduction et les tables. L'importance de l'Histoire d'Eusèbe méritait bien cet effort et le nom de celui qui nous la présente est à lui seul une garantie du sérieux et de la compétence avec lesquels l'œuvre sera menée. On eût

aimé cependant que, dans l'attente du quatrième tome, chaque volume comportât une table des matières succincte avec référence à chaque chapitre d'Eusèbe, car l'utilisation des textes publiés va demeurer difficile pour plusieurs années encore.

La traduction de E. Grapin (1905) est introuvable depuis longtemps. Aussi devons-nous nous réjouir d'avoir enfin entre les mains une édition valable du livre sans lequel « nos connaissances sur les trois premiers siècles de l'Église se réduisaient à bien peu de chose » (L. Duchesne).

Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia (1903-1953), collegit notisque ornavit A. Bugnini. Edizioni Liturgiche Roma, 1953, 213 p.

Les Enseignements pontificaux : La Liturgie. Présentation et tables par les moines de Solesmes. Desclée et Cie, Paris 1954; 466 p. de texte + 64 p. de tables.

Voici, parus à peu d'intervalle l'un de l'autre, deux ouvrages qui sembleraient se doubler et qui sont en réalité complémentaires : ils ne recouvrent d'abord pas exactement la même période, puisque le recueil de M. Bugnini commence avec saint Pie X (1903), tandis que celui des moines de Solesmes remonte jusqu'au début du Pontificat de Benoît XIV (1740). Ils n'ont pas été faits non plus dans le même esprit.

La Liturgie, dans la ligne de la collection à laquelle elle appartient, veut recueillir avant tout « les enseignements pontificaux ». Le livre a un but doctrinal. Il donne une somme à peu près exhaustive de tous les documents (Constitutions apostoliques, Lettres, Encycliques, Allocutions, radio-messages) dans lesquels les Souverains Pontifes ont traité de liturgie ou de questions connexes. Une excellente table des matières permet d'utiliser ces textes avec sûreté et rapidité. Malheureusement des documents importants des Congrégations sont passés sous silence, documents qu'on ne saurait négliger du point de vue pastoral, tels les décrets relatifs à la participation active des fidèles à la liturgie (nos 11, 15, 24, 25 des *Documenta*) ou aux autorisations d'usage de la langue vivante dans le Rituel (nos 42, 47, 50 des *Documenta*). On eût aimé aussi voir figurer dans cet ensemble doctrinal le chapitre de la Bulle dogmatique *Munificentissimus Deus*, où S. S. Pie XII montre dans la liturgie le lieu théologique par excellence de la foi en l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie.

Les *Documenta Pontificia* publient dans leur langue originelle les cinquante-sept documents qu'ils ont recueillis. A côté des décisions essentielles qui ont jalonné la route du renouveau liturgique depuis saint Pie X, on y lira des textes assez difficiles à trouver par ailleurs, telle la célèbre déclaration de Pie XI à Dom Capelle sur la liturgie qui doit être considérée comme « le plus important organe du magistère ordinaire de l'Église » et la lettre du cardinal Pacelli confirmant cette déclaration (n° 25). Mais comment ne pas regretter cette fois l'absence de Constitutions apostoliques qui sont capitales du point de

vue liturgique : celles du 14 septembre 1912 permettant la communion selon les différents rites, du 30 novembre 1944 sur la consécration épiscopale, et du 30 novembre 1947 sur le sacrement de l'Ordre ? Rien de ce qui a trait à l'essence de la vie sacramentelle n'est étranger à la liturgie. On trouvera ces actes du Magistère dans le volume des moines de Solesmes. A ce titre encore les deux ouvrages nous semblent complémentaires.

A. Bugnini, J. Bellochio : *De Rubricis ad simpliciorem formam redigendis*. Edizioni liturgiche, Roma, 1955; 104 p.

La direction des *Ephemerides liturgicae* a voulu se hâter de donner un commentaire du Décret du 23 mars 1955 sur la réforme des rubriques et elle l'a fait « en prenant avis de l'autorité compétente ». Malheureusement cette hâte nous a valu un certain nombre d'errata qu'on a tenu à relever dans le numéro suivant de la revue, mais qui déparent tout de même un texte présenté comme le nouveau *Specimen calendarii Ecclesiae universalis*.

Ce calendrier, anticipant sur les décrets à venir de la S.R.C., nous annonce la suppression de la solennité de saint Joseph, la fixation au 1er mai de la fête de saint Joseph travailleur sous le rite double de première classe, et la translation au 11 mai des saints Philippe et Jacques. Des canonistes et des liturgistes, comme le R. P. H. Schmidt, ont pu à juste titre s'en étonner : *Libenter accipimus has novitates, non autem auctoritate cujusdam commentarii sed tantum auctoritate S. Congregationis Rituum, decretis rite promulgatis* (H. Schmidt in *Periodica de re morali*, fasc. II-III, 1955, p. 242).

On trouvera en appendice un tableau d'occurrence et de concurrence des fêtes rédigé avec clarté. Il rendra service aux professeurs de liturgie et aux rédacteurs d'ordos.

Quant au commentaire lui-même, il a l'intérêt de situer le Décret du 23 mars dans l'ensemble du mouvement de rénovation liturgique inauguré par la restauration de la Nuit pascale, et de laisser pressentir les lignes maîtresses de la réforme à venir. Mais en de nombreux points de détail son information historique se révèle assez superficielle : s'il nous est agréable de constater le crédit accordé au livre de Dom Bruylants, *Les oraisons du Missel romain*, publié dans nos *Études liturgiques*, nous comprenons difficilement que l'on continue à placer aux XIe-XIIe siècles le *Missale Lateranense* d'Azevedo, dont il semble bien établi, depuis les récentes études de van Dijk (*The Lateran Missal*, in *Sacris erudiri*, 1954, pp. 125-179), qu'il ne saurait remonter au delà de 1250.

Les Pères vous parlent de l'Évangile. Homélies du Bréviaire traduites par Dom H. Tissot, moine de Solesmes. *Le Sanctoral*. Éditions de l'Apostolat liturgique de Saint-André (Bruges) et de la Société liturgique à Paris, 1955, 745 p.

La Maison-Dieu a déjà donné une recension élogieuse du premier

volume *Les Pères vous parlent de l'Évangile*, qui contenait les homélies du temporal (*La Maison-Dieu*, n° 35, pp. 149-152). Nous ne pouvons que nous féliciter pour les mêmes raisons de la parution rapide du second volume consacré au sanctoral et au commun des saints. Une table analytique des auteurs cités permet d'utiliser les deux volumes comme une sorte d'anthologie patristique de qualité. Mais c'est l'idée même qu'a eue Dom Tissot de replacer les péricopes des Pères dans leur contexte intégral qui est féconde. Si intéressant que soit, par exemple, au Bréviaire le texte de l'homélie pour l'Exaltation de la Croix, il prend un relief beaucoup plus grand quand on lit en entier le huitième sermon de saint Léon le Grand sur la Passion (*Les Pères vous parlent*, pp. 394-402).

Vies des saints et des bienheureux avec l'historique des fêtes, par les RR. PP. Bénédictins de Paris. T. XI, novembre, Paris, 1954; 1042 p.

A mesure que la collection des moines de Sainte-Marie tend vers son terme, les volumes s'amplifient et deviennent des modèles d'érudition et de probité scientifique.

Sur le plan proprement hagiographique les auteurs manifestent une maîtrise incontestable. Ils avaient des sujets difficiles entre tous avec la série romaine de la fin du mois : Cécile, Clément, Félicité, Chrysogone, auxquels il faut joindre Catherine. Ce sont des pages qui s'imposent. La notice du 20 novembre concluant à l'inexistence de Félix de Valois surprendra les non-initiés; elle ne manque ni de perspicacité, ni de courage.

Par contre l'historique des fêtes, annoncé dans le titre de l'ouvrage, n'est pas traité avec la même compétence, et le liturgiste y trouve difficilement son compte : les fêtes de la Toussaint et des défunts sont rapidement présentées. Il n'est pas question de l'introduction à Rome du culte de saint Martin; il y fut pourtant avec saint Silvestre le premier confesseur à recevoir les honneurs du culte public. C'est également en quelques pages que sont étudiées les dédicaces des basiliques du Latran, du Vatican et de la via Ostiense. A propos du Latran, on affirme que la basilique n'a pas reçu de nouvelle consécration depuis saint Silvestre, oubliant celle que fit Benoît XIII, le 28 avril 1726. Quant à la date du 18 novembre, si elle n'apparaît dans les livres liturgiques qu'au XII^e^ siècle, elle est en accord avec l'inscription relevée par J.-B. de Rossi sur l'une des colonnes de Saint-Paul, inscription correspondant au 18 novembre 390 (cf. Grisar, *Histoire de Rome et des Papes*, t. I, p. 296).

Après le tome de décembre, qui paraîtra sans doute en 1956, on nous laisse espérer un dernier volume qui serait consacré aux fêtes du Seigneur. Ce peut être là une contribution très substantielle à l'étude de l'année liturgique.

Mario Righetti : *Storia liturgica II. L'anno liturgico. Il Breviario.* Seconda edizione. Ancora, Milano; 715 p.

L'accueil favorable accordé au *Manuel d'histoire liturgique* du

R. P. Righetti dès sa parution (1946) a dépassé les frontières de la Péninsule, malgré la densité de ses quatre volumes. L'exposé en est clair, exact, les références heureuses dans leur choix (parfois inexactes dans leur matérialité) et on appréciera les importants chapitres consacrés à l'étude de la liturgie milanaise; ils sont d'un connaisseur.

L'ouvrage constitue un manuel; il serait donc injuste de lui demander d'apporter du neuf aux spécialistes. Par ailleurs c'est un manuel d'histoire et non un manuel de liturgie : on n'y saurait chercher aucun élément du cérémonial et il n'offre pas d'ouverture sur les problèmes que pose le mouvement de Pastorale liturgique. C'est là sans doute sa lacune la plus notoire, car des réalités comme l'assemblée liturgique, par exemple, la participation du peuple à la liturgie, les incidences pastorales de la célébration de la messe dans les titres presbytéraux ne sauraient échapper à l'attention des historiens.

La seconde édition, en cours de publication, a voulu tenir compte des progrès enregistrés depuis dix ans dans le domaine historico-liturgique : dans le volume sur l'année liturgique, les études d'A. Chavasse sur le Carême romain, celle de L. Brou sur les oraisons des dimanches après la Pentecôte sont utilisées en bonne place, mais la légende de la photo 74 gagnerait à être harmonisée avec la page très nuancée consacrée au problème du transfert des reliques de Pierre et Paul *ad catacumbas* (p. 348). La section consacrée au Bréviaire est peut-être celle qui rendra le plus service aux professeurs de liturgie en raison de sa bibliographie : nos bibliothèques de séminaires n'ont guère d'ouvrages postérieurs à Batiffol et à Baümer. Ici encore le chapitre de liturgie ambrosienne est le bienvenu, mais ici sans doute plus qu'ailleurs peut-on regretter que l'auteur n'ait pas suffisamment utilisé les données de la liturgie comparée. Si le paragraphe qui traite du cursus monastique oriental ouvre des aperçus intéressants il ne semble pas qu'ils aient été suffisamment exploités.

Signalons enfin les progrès réalisés d'une édition à l'autre par la maison Ancora dans la présentation, tant pour le papier que pour les photos.

Tel quel, avec les lacunes que nous avons cru devoir signaler loyalement, mais avec ses immenses qualités de clarté et l'important appareil bibliographique mis en œuvre, l'ouvrage doit trouver place dans toutes les bibliothèques de liturgie.

L'Année Canonique. Recueil d'études et d'informations. Letouzey et Ané, Paris, 1954; 495 p.

La Maison-Dieu, 38, a longuement recensé (pp. 173-176) le premier tome de *L'Année canonique*. Disons seulement que le second confirme tous les espoirs que l'on pouvait fonder sur cette publication de haute tenue. M. Noirot y a rédigé une *Chronique de droit liturgique*, où, en suivant l'ordre des sept livres officiels de la liturgie romaine, il apporte une somme d'informations de droit liturgique qu'on ne trouvera nulle part ailleurs. Dans le même ordre d'idées il convient de signaler le *Bulletin de liturgie* que publie désormais régulièrement le

R. P. Gy dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Avec les Bulletins des années 1950-1952-1954 (il paraît tous les deux ans), professeurs et étudiants en liturgie posséderont, du point de vue bibliographique, le meilleur instrument de travail de langue française.

PIERRE JOUNEL.

RICHARD PAQUIER : *Traité de Liturgique*. Manuels et Précis de Théologie. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1955; 224 p.

On ne saluera pas seulement cet ouvrage comme un témoignage de la place que prennent de plus en plus les préoccupations liturgiques dans la pensée et dans la vie des Églises Réformées d'expression française. Le Mouvement pastoral liturgique catholique se réjouira de constater la convergence des perspectives et des efforts et verra dans cette publication l'un des témoignages les plus encourageants et les plus significatifs de l'importance du renouveau liturgique pour préparer le climat indispensable à la réalisation du grand appel à l'Unité chrétienne. Nous n'en sommes pas là. Le pasteur Paquier ne songe nullement à mettre en question les positions dogmatiques de la Réforme calviniste, par exemple en ce qui est de l'inexistence d'un sacerdoce ministériel distinct du sacerdoce universel des chrétiens, ou de l'absence de tout changement substantiel des éléments sacramentels au cours de la célébration eucharistique. Un catholique retrouve chez lui cette crainte panique de tout ce qui pourrait être cause de superstition ou avoir quelque apparence de magisme, cette interprétation rigoriste des attitudes, des pratiques et de la discipline de l'Église romaine qui nous étonnent toujours dans le dialogue avec les réformés.

Ceci dit on n'en estimera que davantage les fondements théologiques très sûrs que le pasteur Paquier donne à la liturgie : affirmation du triple office prophétique, sacerdotal et royal de l'Église et des risques graves que comporte l'attention trop exclusive donnée à l'un d'entre eux ou la négligence de tel autre. Le juste équilibre du culte dans lequel l'Église trouve son expression la plus parfaite est ainsi solidement établi et nous pouvons faire d'utiles réflexions sur ce qu'il reste encore trop souvent d'insuffisamment « prophétique », en dépit de monitions tant de fois renouvelées depuis le Concile de Trente, dans nos actes liturgiques. C'est qu'en effet celui-ci doit toujours unir Parole et Sacrement : par la première Dieu convoque son peuple, par le second il se rend présent à lui pour le sanctifier. On lira avec profit ces beaux chapitres comme aussi ceux qui dégagent les modes selon lesquels doit s'exprimer dans la liturgie l'obéissance de l'homme à cette initiative divine. Toutes ces pages sont pleines de justes notations dans lesquelles se révèle une longue expérience pastorale. Si un certain nombre de suggestions n'ont pour nous qu'un intérêt d'information, et celui-ci est considérable tant nous demeurons pour la plupart ignorants de la vie liturgique actuelle des protestants, bien d'autres sont immédiatement utilisables pour notre pastorale.

Théodore Filthaut : *La théologie des mystères. Exposé de la controverse.* Desclée et Cie, Paris, 1955; 103 p.

L'importance de l'œuvre de Dom Casel pour l'élaboration d'une théologie de la liturgie est indiscutable. Mais les conditions dans lesquelles cette œuvre s'est poursuivie, la formation et la tournure d'esprit de son auteur, en ont rendu difficile une juste estimation. De divers côtés les thèses du maître de Maria-Laach se sont vues prises à partie par des théologiens. Il en est résulté une série de controverses dont seuls quelques spécialistes avaient pu suivre les méandres. C'est dire l'intérêt de la thèse doctorale du Dr Filthaut que le doyen de la Faculté de théologie catholique de Lille vient de rendre accessible aux théologiens de langue française. L'avant-propos de cette traduction nous annonce qu'elle constitue une introduction à la version française des œuvres principales de Dom Casel. On ne peut que se réjouir de ce projet et souhaiter qu'il prenne rapidement corps. Alors seulement il sera possible d'estimer à sa juste valeur une pensée qui répugne plus que toute autre aux résumés.

L'ouvrage du Dr Filthault a été salué comme un chef-d'œuvre d'objectivité et d'impartialité. Et de fait seuls quelques qualificatifs permettent de se rendre compte de quel côté vont ses préférences personnelles. D'autre part, l'auteur a remarquablement réussi à dégager les lignes maîtresses de la controverse. C'est d'abord un rapide exposé de son développement historique qui nous présente les principaux interlocuteurs et, en particulier, le P. Prümm, S.J., qui s'est spécialisé dans l'étude du milieu culturel dans lequel s'est développé le christianisme; le Dr Söhngen qui s'est efforcé d'intégrer dans les perspectives de la théologie classique ce qui lui a paru l'apport nouveau de Dom Casel; enfin Dom Warnach qu'il considère comme le disciple le plus notable de Dom Casel et son héritier à la tête de l'École de théologie des mystères. Un très long chapitre, il occupe à lui seul plus de la moitié du volume, s'attache à ce que l'auteur considère avec raison comme le point essentiel de la pensée de Dom Casel et le nœud des controverses qu'elle a suscité. Il s'agit du problème de la « présence mystérique », c'est-à-dire de la manière dont l'œuvre salutaire du Christ Rédempteur est présente et efficace dans les actes sacramentels de la liturgie. Il s'agit d'abord de cerner la notion qu'exprime le terme de mystère et, dès le point de départ, on voit diverger l'interprétation essentiellement cultuelle de Dom Casel et l'interprétation intellectualiste du P. Prümm. L'un et l'autre ont prétendu s'établir sur des données positives. Les matériaux qu'ils ont accumulés et des recherches indépendantes de la controverse permettraient sans doute de mettre à leur juste place ces divergences. Signalons à ce sujet l'important article du P. Bouyer dans le *Supplément de La Vie Spirituelle* (XXIII, 1952, pp. 397-412) mettant en œuvre la remarquable documentation établie pour la préparation du *Patristic Lexicon* d'Oxford. En fait Dom Casel, et surtout ses adversaires et ses disciples, ont immédiatement interprété les documents au profit d'une élaboration théologique qui leur est étrangère. C'est là sans doute la faiblesse de l'œuvre personnelle de Dom Casel, dont les intuitions pro-

fondes, nées de la célébration quotidienne de la liturgie se sont exprimées avec les instruments déficients d'une culture trop exclusivement philologique, marquée par les perspectives, aujourd'hui dépassées, de la science des religions du début du siècle. De l'autre côté les moyens d'investigation et les perspectives de la théologie classique ne paraissent pas davantage en mesure de satisfaire aux exigences d'une théologie de la liturgie, alors même qu'ils sont mis en œuvre avec la souple maîtrise d'un Dr Söhngen. Peut-être la ligne suivie par Dom Warnach est-elle susceptible de conduire à des résultats plus satisfaisants. L'étude rapide, mais suffisante à laquelle le Dr Filthaut consacre les trois derniers chapitres de la thèse, de l'emploi qui a été fait au cours de la controverse du témoignage de l'Écriture et des Pères et notamment de Rom., 6, 2-11, ainsi que des rapports entre les mystères des cultes hellénistiques et ceux du culte chrétien, nous paraissent autoriser cette conclusion expectative qu'il s'abstient lui-même de tirer.

I.-H. Dalmais.

J. Renard : *Lauda Sion*. Visitation, Blandain et Centre liturgique de l'abbaye du Mont-César, Louvain, Belgique, 1954; 10×15, 208 p.

On ne voit pas très bien à quel but répond ce manuel. Il reprend tous les motets utilisés du XVIIe au XIXe siècle dans les saluts du Saint-Sacrement, avec il est vrai une traduction, ce qui est un progrès sur les recueils similaires. Mais on peut trouver fort discutable cette anthologie, où la prière liturgique cède trop le pas aux compositions privés du Moyen-Age et de la Contre-Réforme, aujourd'hui surtout où un effort biblique et liturgique est fait partout. La langue latine n'est pas destinée à faire passer pour prière de l'Église ce qui n'en est pas. Cantiques pour cantiques, je ne crois pas qu'on ait à gagner à ce manuel. Enfin pourquoi abandonner les mélodies grégoriennes des hymnes du bréviaire pour les remplacer par d'autres ?

A.-G. Martimort.

Th. Merton : *La Manne de Dieu ou le Mystère des Psaumes*, traduit de l'anglais par P. Fumaroli. Coll. « Orans Christianus ». Éd. de l'Orante, Paris, 1955; 192 p.; 420 fr.

Ce livre a surtout une valeur de témoignage et d'affirmation sur la valeur contemplative de la récitation des psaumes. On y trouve d'abondants développements spirituels, toujours intéressants, souvent émouvants, mais qui se relient de façon assez lâche au sujet central. Ceux qui chercheraient ici une méthode pour comprendre les psaumes et découvrir leur valeur de prière chrétienne seront certainement déçus. Et quoi qu'en dise l'auteur lui-même, son interprétation reste très subjective. Il attache beaucoup d'importance, selon nous, aux dispositions que chacun apporte dans la psalmodie et qu'il compare, à plusieurs reprises, à la « matière » que nous apportons au sacrifice eucharistique. Les notations sur le sens littéral et le sens spirituel

restent bien imprécises. On est surpris enfin de ne voir jamais utiliser cette clé indispensable à l'intelligence des psaumes, et d'une autorité sans égale : l'emploi que l'Église elle-même en fait dans sa liturgie.

A.-M. R.

Chant

Les chants français des Éditions du Levain

Depuis plusieurs années déjà, les Éditions du Levain[1] ont poursuivi un effort durable pour la diffusion de chants français d'inspiration liturgique et biblique, qui tiennent une place importante dans la production contemporaine. Devant les collections aujourd'hui parues, il semble possible d'en apprécier d'une manière plus précise l'inspiration et la portée. Il importe de distinguer trois groupes dans ces publications.

I. — *Le Sacrifice du Peuple de Dieu*. Manuel paroissial dominical de la mission bénédictine de L'Haÿ-les-Roses (1951, 95 p., dont 32 de chants notés). Cette publication a déjà été recensée brièvement dans *La Maison-Dieu*, numéro 29, page 165.

Ce manuel comprend un supplément de chants français pour la messe, ordinaire ou propre, dont les mélodies sont soit du type choral, soit du type responsorial. Les premières appartenaient presque toutes à la 1re édition du manuel de L'Haÿ-les-Roses : *La Messe du peuple*; simples et populaires, elles sont dotées de bons textes par le P. Hadelin van Erck. Ces chants peuvent rendre service à d'autres paroisses (par exemple le *Gloria I*). Les chants responsoriaux, généralement de F. Lecossois, se rattachent à la seconde collection dont nous allons maintenant parler.

II. — Collection « Liturgie vivante ». Cette collection comprend :

L'office des morts, 63 p. Textes présentés par Fr. Vallery-Radot, musique de J. de Grigny (les vêpres et la messe).

L'office nuptial, 50 p. Textes présentés par Fr. Vallery-Radot, musique de J. de Grigny (la messe et le sacrement).

Cérémonial de l'adolescence chrétienne, 79 p. Texte de Fr. Vallery-Radot, musique du R. P. Lucien Deiss. Célébration et messe de communion solennelle.

La sainte veillée de Pâques, selon le nouveau rite, 60 p. Texte présenté par Fr. Vallery-Radot, musique de J. de Grigny. Traduction et chants notés, de la Bénédiction du feu nouveau à la messe.

Sur la lyre à dix cordes. Processionnaux liturgiques. 60 p. Texte présenté par Fr. Vallery-Radot, musique de L. Deiss et J. de Grigny.

1. Rue de l'Abbé-Grégoire, Paris-6e.

Missel de l'assemblée chrétienne, 2 fascicules parus :

— Ordinaire de la messe, 48 p. Reproduit le texte de *Le Sacrifice du Peuple de Dieu.*

— Du premier dimanche de l'Avent au dimanche de l'Épiphanie, 144 p. Sauf ce dernier fascicule, qui donne le texte latin des oraisons, épîtres, évangiles, ces publications comportent exclusivement du français.

Certains chants de ces recueils sont parus sur fiches standard, sous les cotes A 23, D 14, D 15, D 30, D 31, F 53, I 32, J 2, K 11, K 13, O 1, S 7, S 8.

L'office des morts s'ouvre par un avertissement qui a le ton d'un manifeste :

« Les œuvres que présentera successivement notre collection « Liturgie et Tradition » se distinguent toutes par une caractéristique fondamentale : elles doivent leur existence à la collaboration la plus étroite et la plus enthousiaste de l'écrivain et du musicien, etc. »

Certes l'enthousiasme vibre en chaque texte de chant, en chaque traduction, tous écrits en un style élégant, alerte et poétique. Fait relativement rare dans le chant français ! Et nous serons aisément d'accord avec l'auteur de ces textes, le R. P. François Vallery-Radot, C. S. Sp., que la prière chrétienne a besoin de *dignes porte-parole*, et que traduire n'est pas calquer, mais qu'un bon traducteur doit avant tout s'efforcer de faire sentir le mouvement lyrique du texte poétique original. (L'auteur, critiquant le psautier de la *Bible de Jérusalem*, a exposé ses idées à ce sujet dans *Paroisse et Liturgie*, 1952, n° 3, pp. 181 et sq.)

Pourquoi faut-il que les textes qui nous sont proposés comme mise en œuvre de ces principes ne nous satisfassent pas pleinement et pourquoi une création, qui prétend s'appuyer sur la tradition biblique et liturgique, nous semble-t-elle parfois si étrangère de ton à la grande prière chrétienne ? Ne serait-ce pas parce que, en prétendant nous offrir des textes *très bien écrits* et *habiller ses idées d'images belles, émouvantes, autant que concrètes*, qui atteindront *tôt ou tard le cœur de l'homme, à quelque milieu qu'il appartienne* (p. 6), l'auteur a dû faire appel trop souvent à un lyrisme *personnel* ou à une recherche *expressément littéraire et poétique* assez éloignée de l'ethos des psaumes ou des oraisons liturgiques. Peut-être serai-je classé parmi les *médiocres qui confondent tradition et mauvais goût* (*ibid.*) et qui protestent contre le *génie créateur* des artistes modernes, mais les lignes suivantes, non dépourvues de charme et de poésie, pourront-elles réellement devenir l'*antienne liturgique d'offertoire d'une messe de mariage* :

> Nous voici, Père saint, accablés de bonheur,
> Et cet amour tout neuf qui ne fait que sourire,
> Et notre anneau qui ferme sur nous notre cœur !
> Que le pain et le vin, l'encens, le feu, la cire
> Subliment notre chair et l'humble temporel,
> Dans la grâce unissant la terre avec le ciel !
>
> (*L'office nuptial*, p. 35.)

L'auteur en appelle aux controverses contemporaines sur l'art sacré en faveur d'un art renouvelé, mais il semble bien être victime de la même confusion que beaucoup pour lesquels un authentique *art religieux*, au plein sens de ces deux termes, est *ipso facto* un art chrétien. Il n'en est rien, car l'art chrétien n'est tel que parce qu'il tient son symbolisme et ses *signes* du fait historique et sacramentel de Jésus-Christ et de son Église, et ces signes sont en l'occurrence les images bibliques, qu'il n'est pas si facile de remplacer.

On ne sera pas surpris que l'auteur, utilisant l'Écriture sainte, préfère au texte, même inspiré, une transposition poétique française et contemporaine qu'il se refuse à appeler paraphrase pour cette raison qu'elle touche plus sûrement le cœur de l'homme, et dans le sens voulu par l'auteur premier, qu'une transposition matériellement fidèle. Mais qui a eu contact avec le texte original ne retrouve guère dans ces phrases arrondies et élégantes, quelque peu oratoires et évaporées, le langage passionnel et direct, abrupt et méditatif des psaumes hébreux. Citons seulement le psaume 129, *De profundis* :

> Dans la nuit, j'ai crié votre nom, Seigneur !
> Écoutez bien ma prière !
> Attentif, distinguez ces amers sanglots
> De tous les bruits de ce monde !...
> C'est en Dieu que j'espère et mon cœur est fort
> De sa promesse invincible !

(Comment a-t-on pu laisser échapper le mot *Parole* qui fait le lien de ce psaume messianique avec l'incarnation du Verbe ?)

> Car en Dieu nous trouvons le pardon sans fin,
> Et le salut magnifique.

Sans parler des chevilles, notons que le point de vue essentiel, celui de la *prière de l'Église*, a cédé le pas à celui d'une prière poétique personnelle. Or, c'est à travers une humble fidélité au texte original que les LXX ou la Vulgate ont pu être le véhicule de la théologie chrétienne. Une traduction qui *veut* être poétique par transposition risque de laisser échapper tout le contenu théologique dont l'Église a rempli les versets de sa psalmodie et les mots mêmes, qui, dans une sagesse de type sémitique, supportent la Révélation. Ainsi dans le psaume 84, qui nous est proposé comme modèle en réponse aux traductions de la Bible de Jérusalem, on voit des versets tout gonflés de la théologie de l'incarnation et du mystère de l'Avent, devenir :

> (*Benedixisti, Domine, terram tuam*
> *avertisti captivitatem Jacob.*)
>
> Votre fief, ô mon Dieu, s'est conquis notre amour :
> Vous rendez à Jacob le bonheur d'être libre.
>
> (*Veritas de terra orta est*
> *et justitia de caelo prospexit.*)
>
> Fleurira sur la terre un foi sans défaut
> Et du ciel étonné répondra la justice.

(*Etenim Dominus dabit benignitatem*
et terra nostra dabit fructum suum.)

Le bonheur tombera de la main du Seigneur
Et les fruits combleront notre terre fertile.

Et le verset *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam, et salutare tuum da nobis* devient :

Montrez-nous, ô mon Dieu, votre amour attendu;
Portez-nous le salut, votre insigne chef-d'œuvre !

L'insigne chef-d'œuvre fait penser à : *ou qu'un beau désespoir alors le secourût.*

Transpositions légitimes comme textes d'approche de l'Écriture ? Peut-être; aux pasteurs d'en juger. Mais *traductions, certainement pas.* Est-il possible d'ailleurs de conserver l'esprit d'une traduction, sans en garder en quelque manière la lettre ?

Que l'auteur, qui vient d'orienter sa vie au service de l'Église en ses missions lointaines, veuille bien considérer que nous ne faisons pas ces remarques pour porter atteinte à la qualité de son œuvre, mais pour le seul bénéfice du renouveau pastoral français.

Si nous passons au point de vue du chant, nous commencerons par noter le parfait accord du rythme des textes et de celui de la musique. La déclamation de la psalmodie se fait avec une très grande facilité. En revanche, cette facilité se solde par une réelle monotonie, car l'auteur, pour y atteindre, a adopté, non seulement le même nombre d'appuis à chaque vers, mais encore le même nombre de syllabes, ce qui donne un schéma rythmique unique pour tous les versets d'un psaume, sans respecter la variété de leur mouvement original.

Il est d'ailleurs notable que l'auteur des mélodies, à côté d'antiennes bien venues, a souvent un rythme pesant, sans cesse coupé en son élan et qui piétine, surtout par abus d'anapestes musicaux (deux brèves-une longue) suggérés par le rythme du français. Citons le psaume 114 parmi les réussites, et le trait de la messe des morts comme platitude rythmique et mélodique.

Les mélodies ne sont pas aussi *chorales* qu'on pourrait le souhaiter pour leur destination paroissiale. Nous ne relèverons que deux défauts majeurs : l'ambitus trop étendu pour une voix moyenne (exemple : les processionnaux de l'office nuptial); et la longueur des incises qui respirent mal ou trop peu.

Le modal est heureusement et largement utilisé; malheureusement les mélodies sont loin d'avoir les qualités de style du texte écrit ni leur souffle. Et les harmonisations révèlent une main encore inexpérimentée à la conduite des voix. Souhaitons à l'auteur une patiente et personnelle expérience du chant de foule et de la vie paroissiale et une véritable formation musicale. Trop de ses mélodies décèlent un niveau « petit amateur ». Le renouveau du cantique a besoin d'autre chose.

Le *Cérémonial de l'adolescence chrétienne* s'inspire des travaux récents du C.P.L. sur la communion solennelle et est construit expli-

citement sur un schéma de rénovation de l'acte baptismal que nous avions proposé dans *La Maison-Dieu*, numéro 28. Le titre est, pour le moins, équivoque : admissible s'il désigne l'âge humain auquel se fait la cérémonie, il ne l'est plus s'il vise une « adolescence de la vie chrétienne », car l'âge spirituel n'est point lié à l'âge physique, et il n'y a pas de sacrement de l'adolescence chrétienne. Au demeurant le déroulement est clair et assez rapide, et les textes de présentation excellents. Pour les chants, on se reportera à ce que nous avons dit plus haut.

Le *Missel de l'Assemblée chrétienne*, dont le premier fascicule seulement est publié, constitue une œuvre hardie : fournir l'équivalent en français de tous les chants du propre de la messe. Pour les chants d'entrée, d'offertoire et de communion, les paraphrases de psaumes sont présentées avec un grand nombre de versets. Les antiennes, dont les textes changent, ont toujours la même mélodie, même d'un dimanche à l'autre. On en comprend l'intérêt pastoral; mais on en voit aussi la monotonie. Quant aux graduels et alleluias, ce sont de petites compositions originales et continues. Il faut bien avouer qu'elles laissent un grand sentiment de pauvreté à qui a connu le répertoire grégorien ! Si le répons est de soi, comme l'affirme le R. P. Vallery-Radot dans *La sainte veillée de Pâques*, page 5, un chant destiné à être chanté par la chorale et écouté par l'assemblée — affirmation fort contestable, et fausse historiquement pour les répons de la Vigile pascale selon le vieux chant romain — pourquoi s'en tenir à d'aussi maigres compositions; et s'il ne l'est pas, la formule est-elle bonne ? Cependant certaines antiennes de psaumes et certains « alleluias » mieux venus peuvent être retenus.

J. Gelineau, s. j.

Les Psaumes du R. P. Deiss

Psaume et Cithare, 95 p.; *Louange de gloire*, 70 p.; *Cantique nouveau* (à paraître).

Ces psaumes ont paru également sur *fiches* du format standard [2] (c'est aussi le format du recueil). On peut regretter une illustration trop abondante (et parfois déconcertante) qui rend, çà et là, la lecture difficile, et surtout augmente considérablement le prix (le premier recueil contient 15 psaumes et vaut 425 fr.).

Trois *disques* microsillons de 17 cm (chez Erato). Enregistrés par la schola du grand séminaire des Pères du Saint-Esprit (Chevilly), avec la participation féminine de la chorale Elisabeth Brasseur. Dir. : P. Lucien Deiss. A l'orgue : Marie-Claire Alain.

Disque LDE 1028 : Ps. 150; 24 (23); 130 (129); 119 (118); Joyeuse Lumière.

2. Contrairement à ce qui est imprimé sur les pochettes des disques — et qui peut prêter à équivoque — les références ne sont nullement celles du C.P.L., mais un système de cotation adopté en commun par les éditeurs.

Disque L D E 1029 : Ps. 122 (121); 121 (120); 117 (116); 137 (136); 17 (16).
Disque L D E 1030 : Ps. 1; 66 (65); 128 (127); Fille de Sion; Acclamation eucharistique.

Le nom du P. Deiss est apparu déjà dans les publications recensées ci-dessus, mais de manière très épisodique. Cette nouvelle série est d'une autre qualité, et doit être examinée à part. En outre, l'enregistrement sur disques lui donnera une publicité particulière. Le trésor du chant biblique, avec toutes ses dimensions, est si plein de richesse, et nos contemporains en sont encore si loin, qu'il faut se réjouir de toutes les tentatives dans le sens d'une redécouverte, dans la mesure où elles révèlent des richesses authentiques et orientent vers les vraies valeurs.

Il s'agit de *psaumes*. C'est donc le texte sacré qui présente l'intérêt primordial et doit retenir d'abord notre attention. L'éditeur, d'ailleurs, dans une note qui accompagne les disques, souligne la diffusion actuelle du chant des psaumes « soigneusement traduits par des spécialistes ». Or peut-on parler ici d'une véritable *traduction* ? Il semble que non. La métrique isorythmique adoptée par l'auteur, dans les vers (à nombre de syllabes fixe, sans rimes) et les strophes ont imposé aux textes (élaborés par le P. Vallery-Radot, J. Leclercq et Schrive) une contrainte très lourde, la même qui a pesé sur les traductions de type choral : au rythme du psaume, on substitue un autre rythme, et on contraint le texte inspiré à y entrer. Les auteurs ont porté une grande attention au texte original, mais le système adopté a gâché souvent cette attention. A côté de quelques versets exacts et excellents :

> Au bord des fleuves de Babylone,
> Nous étions assis, nous pleurions
> Nous souvenant de Sion. Ps. 137 (136).

on retombe, dans bien des cas, dans la paraphrase, les amputations ou les chevilles :

> Dans ton amour,
> L'excès de ta tendresse
> Efface ma faute.
> Purifie-moi,
> Nettoie toute souillure,
> Et lave l'offense. Ps. 51 (50).

Or, précisément, le renouveau d'intérêt pour les psaumes, lié à l'actuel renouveau biblique, ne se conçoit que par une perception de plus en plus vive du lien indissoluble (de par la volonté de Dieu) entre le message historique de la révélation et les images ou les mots dans lesquels les auteurs *inspirés* ont coulé ce message. Si les fidèles retournent à la Bible, c'est avec un souci d'exactitude dont on ne peut les frustrer, dans les psaumes moins que partout ailleurs, ces psaumes qui seront pour eux un moyen privilégié d'entrer dans les façons de sentir et de penser du peuple de Dieu, d'apprendre le langage même du Dieu Sauveur.

Cette infidélité aux formes originales n'est rachetée que partiellement par la qualité du style. Si la langue est généralement agréable et sobre, d'une concision qui parfois s'inspire légitimement de la « Bible de Jérusalem », elle verse encore trop souvent dans un lyrisme qui n'a rien de biblique :

Comme un garde tendu vers le clair matin. Ps. 130 (5).

Enfin le texte manque parfois de fermeté (précisément parce que la traduction est délayée), et donne ainsi au chant une allure assez prosaïque (cf. par exemple le Ps. 1).

Il reste une réserve à faire, et c'est, nous semble-t-il, le plus important, en ce qui concerne le texte. Les psaumes présentent pour nous un grand intérêt parce qu'ils sont une prière, la prière de l'Église : c'est-à-dire très précisément une prière *chrétienne*. Si l'Église a adopté les psaumes, c'est parce qu'elle y a exprimé le mystère du Christ : c'est lui qu'on prie, ou lui qui y prie. Aussi dans le passage de l'hébreu au grec et au latin, Yahvé, nom personnel du Dieu de l'Ancien Testament, est-il devenu Kurios, Dominus, le Seigneur, terme qui fait charnière d'une manière providentielle entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et permet la christologisation des psaumes. Ceci n'est pas secondaire : c'est toute la prière de l'Église qui est en cause, et le nouveau psautier de Pie XII, tout en calquant l'hébreu, n'a pourtant pas hésité sur ce point. Or ici cet aspect n'a pas été envisagé, et l'emploi du terme *Yahvé* donne à l'ensemble de ces psaumes une tonalité préchrétienne qui est renforcée par le contenu des notes d'introduction, excellentes quant au sens littéral, mais limitées à lui.

L'intérêt des compositions musicales du P. Deiss doit être souligné. Les disques le mettent en valeur, par leur interprétation excellente (surtout les chœurs d'hommes) et la bonne prise de son (quelques solistes, seulement, sont trop lointains). En ce domaine, l'œuvre apporte quelque chose de neuf. L'écriture vocale est sonore, l'harmonie évite la banalité, un certain nombre de mélodies sont très heureuses; l'auteur a su exploiter avec habileté les modes diatoniques, surtout le mode de *fa*. Plutôt que de relever quelques rares faiblesses d'écriture musicale, il faut admirer l'ensemble : le psaume 24 [3], avec ses récitatifs, ses chœurs, ses neumes émouvants; la riche vocalise de l'alleluia du psaume 1; l'antienne si réussie du psaume 119; le trait de lumière « Voici l'étoile » du psaume 137... on trouverait bien des exemples.

C'est précisément là que se manifeste une option, parfaitement légitime, mais sur laquelle il faut être lucide. Ce n'est plus le texte qui est au premier plan, c'est la musique. Dans la psalmodie, la mélodie se dépouille au maximum pour se contenter de porter la Parole de Dieu dans sa puissance de déploiement. Ici, au contraire,

3. On a abandonné la numérotation de la LXX et la Vulgate, traditionnelle dans la liturgie, pour préférer la numérotation hébraïque.

on est pris par la musique, c'est elle qu'on écoute et, semble-t-il, même dans les antiennes faciles, c'est elle qu'on retiendra.

Cette caractéristique — tout à fait justifiée, encore une fois, mais dont il importe de mesurer les conséquences — sera renforcée par un autre point. Si l'on prête attention au récitatif, on lui trouve parfois je ne sais quoi de syllabé et de mal assis : il n'est pas dans le génie rythmique de la langue française (cf. notamment les ps. 119 et 1). Le chant du soliste homme renforce cette impression : il psalmodie le français un peu trop comme on psalmodie du latin, retenant les finales et perdant ainsi la vigueur d'une parole prophétique fortement articulée — celle dont Claudel et Honnegger nous ont redonné le goût. Quelques fautes d'accent mélodique (« qu'il entre *le* roi de gloire »), plusieurs textes contraints.

Ces défauts du récitatif se retrouvent dans les quelques textes non psalmodiques enregistrés, qui par ailleurs sont de haut intérêt et revêtus musicalement avec la même qualité.

L'intérêt *pastoral* de cette œuvre se révélera à l'expérience. On peut penser qu'un certain nombre d'antiennes, fort mélodiques, se graveront facilement dans l'esprit du commun des fidèles. Quelques autres, et toute la partie polyphonique, exigeront une chorale exercée, notamment à cause de leur ambitus vocal étendu.

Nous avons cherché à situer cette édition de *Psaumes*. Elle nous semble dans une perspective différente de celle, par exemple, de la Bible de Jérusalem et du P. Gelineau. Celle-ci, par son effort de fidélité au texte, de dépouillement de la partie musicale pour mettre en relief la Parole de Dieu, par son inspiration de la tradition liturgique, a un but directement pastoral, et sera utilisée dans une ligne *évangélique*. La réalisation du P. Deiss trouvera mieux sa place dans une ligue *ornementale*. De ce point, elle enrichit l'art sacré d'une œuvre authentiquement belle, et permettra autant et mieux que d'autres de louer le Seigneur par la voix, les chœurs et l'art musical, en « prenant appui » sur les psaumes, fondement de tout lyrisme chrétien.

Jean-Marie Hum, o. p.

Chants de la Cité des Jeunes — Cinq fascicules et un parolier : Psaumes et cantiques — Fier de ta foi — Assemblées liturgiques — Le peuple de Dieu — Messe en Français. Musique et paroles de M. l'abbé Reboud. Cité des jeunes, 1, place Saint-Sulpice, Paris.

Cet ensemble de recueils, qui sont une réédition, se proposent à la fois aux assemblées liturgiques et aux réunions en dehors de l'église.

On connaît déjà le style vigoureux de l'auteur par certains chants (tel le cantique de Moïse, fiche Z 160) qui jouissent d'un succès très mérité. Le recueil *Psaumes et cantiques* est de la même veine. Les pièces inspirées de l'Ancien Testament ne manquent point de saveur et poursuivent heureusement l'effort, commencé il y a longtemps, de l'évangélisation par le chant.

Moins intéressants nous paraissent les chants français de la messe,

surtout dans les récitatifs proposés, toujours très difficiles à faire exécuter et de valeur musicale discutable.

Nous souhaitons en tout cas que le sympathique maître de chapelle de la cathédrale d'Amiens, un des auteurs les mieux inspirés, à l'heure actuelle, dans la création du chant français, continue son effort et nous donne encore quelques-unes de ces pièces que nos jeunes aiment à chanter, tant elles respirent la santé et la force dans la foi.

Maurice Blanc : *L'enseignement musical de Solesmes et la prière chrétienne*. Édit. musicales de la Schola Cantorum, Paris, 1953; 166 p.

Le titre de cet ouvrage nous inviterait à penser qu'il s'agit de l'exposé d'une technique du chant grégorien mise au service de la prière. En fait, c'est l'histoire de la restauration du chant grégorien qui nous est présentée dans la première partie du volume.

Chacun sait que cette restauration fut l'objet de controverses passionnées. Restitution mélodique d'une part, trouvant son achèvement dans l'édition de la Vaticane, et querelle rythmique d'autre part, soulevée par la parution des éditions de Solesmes.

Dans un style alerte et clair, M. l'abbé Blanc retrace les phases de ce renouveau grégorien. De judicieuses citations permettent de se faire une idée assez juste du point de départ, lorsqu'en 1833, Prosper Guéranger s'installait à Solesmes, jusqu'au point d'arrivée que nous vivons aujourd'hui dans le splendide essor des écoles grégoriennes répandues un peu partout dans le monde catholique.

Pour une telle réussite, il fallait plus qu'une technique, une mystique était nécessaire. La deuxième partie de l'ouvrage nous le démontre en nous livrant, à travers l'âme de Dom Guéranger et de ses successeurs, le véritable secret de l'esthétique de Solesmes : « Prier sur de la beauté. »

Une série de documents complétée par un tableau chronologique intéressant, termine cet excellent travail que les éditions de la Schola Cantorum diffusent dans les meilleures conditions.

Mgr Dubourg, auteur de la préface, assure, en tout cas, les lecteurs « qu'ils ne s'ennuieront pas à fréquenter cet ouvrage et qu'ils en sortiront plus instruits et plus capables de comprendre, d'aimer et de pratiquer la prière chantée de l'Église. »

Actes du Congrès International de Musique sacrée, Rome, 25-30 mai 1950. Desclée et Cie, Paris, 1952; 420 p.

Un congrès international de musique sacrée offre un indiscutable intérêt, mais que de problèmes il doit résoudre s'il ne peut limiter son sujet ! Cent dix conférences (sans compter la présentation et les vœux formulés) en italien, français, latin, espagnol, allemand, anglais, telle est la matière que l'ouvrage présente en son intégralité.

On comprendra facilement dès lors qu'il faille y chercher plus une vue d'ensemble qu'une étude approfondie sur l'un ou l'autre des sujets traités.

Une première partie est consacrée aux questions pratiques. Partant des sonneries de cloches, nous allons jusqu'au problème si actuel de la pastorale liturgique. Formation musicale des enfants, problèmes des maîtrises, compétence du clergé, statut juridique et financier des musiciens d'église, nécessité (bien discutable) d'un graduel simplifié à l'usage des petites paroisses, tout y passe, y compris l'organisation de la musique sacrée au Brésil.

Après une deuxième section relative au chant oriental et byzantin, que nous ne citons que pour mémoire, faute de place, nous arrivons, dans une troisième partie, au chant grégorien. La plupart des sujets traités sont d'ordre musicologique et n'intéresseront sans doute que les spécialistes. Signalons cependant une intéressante relation de Dom Hesbert sur les différentes pièces de chant des messes *Pro defunctis*, que nous a léguées la tradition et dont nous aimerions voir enrichir (le congrès en formule le vœu) notre actuelle liturgie du 2 novembre.

La quatrième section traite des problèmes de musicologie. On lira avec intérêt le programme proposé, à ce sujet, aux étudiants de l'Université de Louvain. Dans la même section, nous ne savons pourquoi, nous lisons une relation sur les défauts à éviter dans l'interprétation de la polyphonie sacrée classique.

L'orgue et la musique d'orgue occupent la cinquième partie. Relevons ici une intéressante causerie sur « La musique d'orgue et le chant grégorien », de Dom Bonnet. Signalons aussi le désir, plusieurs fois formulé, du retour en matière de facture à un orgue classique et liturgique. (Dommage qu'aucune voix n'ait relaté le magnifique effort français des « Amis de l'orgue ».) Soulignons enfin la mise en garde du congrès contre les instruments électroniques (Sess. V, § 2 des « Voti »).

La dernière section est consacrée à la musique contemporaine. Les systèmes modernes (musique sérielle, atonale et à plus forte raison musique concrète) sont-ils compatibles avec les exigences liturgiques ? Que faut-il penser de l'usage de la polyphonie pour le propre de la messe ? La musique d'orgue contemporaine a-t-elle travaillé pour la liturgie ? Autant de questions posées (et nous en passons), sinon résolues, sur un sujet que reprendra J. Chailley au congrès de Vienne 1954.

Et voici maintenant les vœux : sept pages en vingt-huit articles y sont consacrées. Faut-il mentionner (on nous taxera certainement d'un brin de malice) que le congrès demande à Nos Seigneurs les Évêques de tenir compte, dans la nomination des chanoines, de la connaissance en chant liturgique du candidat ?... Retenons comme plus pratique le vœu d'une organisation rationnelle de l'enseignement musical sacré, dans les séminaires, les institutions religieuses et les écoles chrétiennes. Sans ce travail profond, aucun résultat ne saurait être obtenu. Signalons enfin la mise en garde contre l'exécution à l'église, au cours des offices liturgiques, d'œuvres comportant l'in-

tervention de l'orchestre. Il est si facile de glisser de la prière au concert.

Tels sont les actes du congrès de Rome 1950. Chaque lecteur, spécialiste ou non, saura bien en tirer quelques fruits. Ce fut d'ailleurs le vœu de Mgr Igino Angles, président du congrès, lorsqu'au cours de la séance initiale il disait :

« *Qui doctior est, plura dicat nosque doceat; qui autem minus scit, humiliter ab his discat. Finis enim omnibus communis unus esse debet : musicae sacrae progressus secundum veritatem in caritate.* »

A. Gabet.

Chronique des Missels (VII)

103. *Missel Biblique de tous les jours*, vespéral et rituel. Éditions Tardy, Action catholique rurale, Éditions ouvrières, 1955; 1950 pp., 16,5 × 11,5 × 3,5 cm. (A 2).

La parution de ce missel quotidien attendu depuis si longtemps est sans doute le grand événement de l'année dans le domaine qui nous occupe. Certes le *Missel biblique des dimanches et fêtes* pouvait donner une idée de ce que serait le quotidien, mais le missel quotidien par son ampleur donne une idée plus juste de la valeur d'un travail.

Les auteurs de missels commencent à prendre de très bonnes habitudes ! Déjà le missel du P. Feder contenait une note qui donnait de précieux renseignements sur le contenu du missel et sur les méthodes de travail adoptées. Pour le *Missel Biblique* nous sommes gâtés : le missel — au moins pour le service de presse — est accompagné d'une notice de quatre pages d'un format impressionnant donnant vraiment tous renseignements désirables sur le contenu, sur les options qui se sont imposées aux auteurs tant pour les commentaires que pour la traduction. Il n'y manque même pas de nombreux renvois aux pages du missel. Le chroniqueur n'a plus qu'à suivre le guide... mais cela ne l'empêche pas de suivre quelquefois des itinéraires plus fantaisistes...

D'abord ce missel vise à « *donner la culture biblique indispensable à qui veut entrer dans le mystère liturgique* ». Le titre lui-même exprime ce programme. Le missel romain est une mise en œuvre de textes de la Bible et plus encore du dessein même de Dieu qui nous est révélé par la Bible. Impossible de saisir toute la profondeur du mystère de notre rédemption sans une initiation biblique. Et puis ce titre résout aussi un problème délicat. Les auteurs n'ont pas voulu « attacher un nom d'homme, traducteur ou firme, à ce qui est avant tout bien d'Église ».

Cette orientation est soulignée dès les premières pages : on y trouve « l'histoire religieuse de l'humanité » comme dans le missel dominical, mais avec trois cartes où sont portés tous les noms géographiques cités dans le missel.

Le « Vocabulaire biblique et liturgique » s'y retrouve aussi, mais à la fin du missel et il a été considérablement augmenté. Dans les textes du missel un tobèle y renvoie. Il est à noter qu'on n'y trouve pas seulement les mots rares. ou difficiles, mais des mots très courants : face, figure, foi, heure, jour, nuit, paix, qui dans le langage biblique, et, par conséquent, dans le missel, ont une signification particulière. Ce vocabulaire de cent soixante mots est à lui

seul toute une théologie qui rendra service aux prêtres autant qu'aux non-initiés.

Une table très complète des textes scripturaires donne tous les emplois différents d'un même texte dans le missel, ce qui est extrêmement intéressant. Les textes sont énumérés dans l'ordre de la Bible (ce qui n'est pas le cas dans le missel d'Hautecombe) et avec l'indication des pages de référence (ce qui n'est pas le cas dans le Feder). C'est donc un excellent instrument de travail.

Une très grande place a été faite aux psaumes. « Tous les psaumes nécessaires à l'année liturgique et les plus utiles à la vie spirituelle ont été rassemblés en un psautier » (pp. 73 à 222). La plupart des quatre-vingt-dix psaumes choisis ne sont donnés qu'en traduction française (de la Bible de Jérusalem) et avec une introduction substantielle à chaque psaume. Pour les vêpres et complies on a, bien entendu, ajouté le texte latin. Un psautier de ce genre se trouvait déjà dans l'un des missels de Dom Gérard (955), mais il ne comportait qu'une soixantaine de psaumes sans introductions individuelles.

Mais ce qui est particulièrement intéressant c'est le commentaire des introït qui renvoie généralement au psaume complet et dégage l'intention du psaume. C'est, à notre connaissance, la première fois que cela se fait dans un missel. Cette méthode contribuera certainement à une revalorisation de l'introït et des autres chants de psaumes. Il y a cependant une critique à faire : la traduction du psaume n'est pas la même à l'introït qu'au psautier. Cela s'explique par le fait qu'on a voulu conserver le texte du dominical qui n'était pas celui de la Bible du Cerf. Dans certains cas on a adopté une traduction en quelque sorte « intermédiaire » pour faciliter le passage de l'une à l'autre. La notice nous dit que c'est dans une intention pédagogique et malgré l'inconvénient de décrocher en ce point du dominical. Voici donc trois textes différents. Ne valait-il pas mieux, puisqu'on « décrochait », prendre carrément le texte donné au psautier ?

Le second objectif des auteurs est de faire du missel « *un moyen réfléchi de profonde rénovation spirituelle* ». Pour beaucoup de familles, en effet, le missel est le seul livre religieux que l'on possède. Cet objectif est atteint spécialement par les notes d'introduction aux différents temps, à chaque messe, etc..., mais aussi par les éléments qu'on peut appeler les compléments du missel : prière en famille, prières brèves, action de grâce après la communion, chemin de croix, veillées mortuaires, offices du soir.

Il est intéressant de constater à ce sujet que les missels ont subi une évolution considérable et apparemment contradictoire. Le « paroissien romain » d'autrefois ou le « manuel paroissial » contenait un tas de dévotions, de prières, voire de méditations sans rapport direct avec le « missel » proprement dit. Une première phase de l'évolution a fait disparaître à peu près tout cela et tout l'effort a été concentré sur l'ordinaire et le propre de la messe, sur les commentaires et la traduction. Le type extrême en serait le missel allemand de Dom Bomm qui ne donne ni vêpres, ni prière du matin ou du soir, ni litanie d'aucune sorte. C'est le missel à l'état pur si l'on peut dire. Or voici depuis quelques années que se multiplient les missels où l'on peut noter un renouvellement des anciens suppléments, dans un sens liturgique et biblique. Deux points soulignaient parfaitement cette évolution : la présentation de l'action de grâces après la communion et le chemin de croix. Nos chroniques de *La Maison-Dieu* reflètent d'ailleurs tout à fait cette évolution : dans les premières recensions de missels il n'y avait vraiment rien d'intéressant à dire sur ces suppléments et il fallait faire porter tout l'effort sur les parties essentielles du missel. La nouvelle évolution répond à un besoin manifeste : si les fidèles doivent participer à la messe dans un esprit liturgique, les autres formes de prière ou de dévotion ne peuvent pas continuer à rester comme isolées de la liturgie, voire en contradiction avec elle.

Dans le *Missel Biblique de tous les jours* l'action de grâces du dominical a été développée et enrichie de références nouvelles aux psaumes et aux textes du propre, qui permettent un renouvellement presque indéfini. Les quelques notes d'histoire à propos du Chemin de croix sont une heureuse nouveauté, de même les références aux textes bibliques pour la méditation des mystères du Rosaire.

Après cet excursus il nous faut revenir aux commentaires et introductions. Les introductions générales à la messe, à l'année liturgique, aux sacrements sont excellentes et d'une longueur raisonnable. L'introduction à l'année liturgique (p.224) aurait peut-être gagné à être présentée sur toute la largeur de la page. D'aucuns trouveront aussi que son style est quelquefois un peu difficile par sa densité même. Dans toutes les introductions aux différents temps on trouve un bon équilibre entre les éléments historiques et les orientations spirituelles. Ces exposés sont clairs et les notices marquent bien le triple plan du mystère : rappel du passé, aspect eschatologique et réalité présente. A certaines pages on aurait eu intérêt à joindre immédiatement les attitudes pratiques, par exemple, pour le temps de l'Avent (pp. 230 et 231). Évidemment, on pourrait toujours trouver l'une ou l'autre remarque de détail à faire. Ainsi p. 383, on indique que les restrictions concernant les orgues et la décoration de l'autel cessent le quatrième dimanche de Carême. Il faudrait peut-être préciser qu'elles sont interrompues pour ce seul dimanche. Dans l'introduction au temps pascal (p. 808) on aurait pu préciser davantage le symbolisme des sept semaines.

Les messes de tous les jours sont introduites par une note qui vise à donner une synthèse spirituelle de la messe. En outre, il y a sous l'illustration en exergue une phrase de l'évangile ou de l'épître qui est retenue comme l'enseignement principal. Nous avons déjà traité plus haut des introductions aux textes des introït. Une notule précède également les chants du graduel, de l'offrande et de la communion. L'épître et l'évangile sont évidemment traités de la même manière. C'est neuf par rapport au dominical qui ne comportait qu'un simple titre pour chaque lecture. Il vaut la peine de remarquer que si les notices biographiques pour les fêtes des saints sont assez développées surtout en ce qui peut donner un aliment spirituel, par contre pour ces messes il n'y a pas d'introduction aux différents textes.

La troisième option des auteurs visait à « *garder devant les yeux les milieux modestes (ceux de la plupart des paroisses)* ». Ceci a commandé, d'une part, la place faite au latin et les principes de la traduction, d'autre part, la présentation du missel.

D'abord le *Missel Biblique de tous les jours* n'a gardé que le latin indispensable : celui de l'ordinaire de la messe et, « pour les jours où une paroisse moyenne peut chanter la grand-messe », le latin des pièces chantées et des oraisons. Cet allègement a rendu possible l'emploi de caractères plus gros, une meilleure disposition et surtout le développement des moyens d'éducation spirituelle. Il est bien évident qu'un missel quotidien complet n'a pas besoin d'être entièrement en latin et en français.

Ce qui nous intéresse le plus c'est l'esprit de la traduction. La notice de présentation nous dit textuellement : « La langue n'a jamais oublié le public qu'elle veut atteindre : vocabulaire concret, ignorant les mots difficiles; phrases courtes, conformes au génie des milieux populaires, toujours adaptées à la lecture en public. Fidélité toujours plus grande aux textes sacrés (ils ont tous été revisés par des exégètes qualifiés). Mais en même temps, fidélité (d'intérêt pastoral) à notre *Missel biblique des dimanches* : le plus possible pour les textes proclamés par un lecteur; totalement pour ceux qui peuvent être récités par la communauté entière. » Le but proposé semble être parfaitement réalisé pour ce qui est de la simplicité du vocabulaire. Mais il faut immédiatement ajouter que cette simplicité ne sacrifie pas le vocabulaire reli-

gieux indispensable comme d'autres missels l'avaient fait. Le vocabulaire biblique et liturgique est la véritable solution de ce problème. Par rapport au missel dominical il y a même un retour à une plus grande fidélité au texte latin : aux deux premiers dimanches de l'Avent (épître et graduel) le mot « salut » a repris la place du mot « sauveur » qui était inexact. Il n'y a pas de doute qu'une meilleure initiation biblique doive éviter un appauvrissement de la langue religieuse.

Toutefois le désir de rester fidèle au missel dominical a fait maintenir des textes qui auraient sans doute été révisés dans le sens d'une plus grande fidélité au latin. Ainsi l'ordinaire de la messe est resté celui du dominical et on regrettera sans doute qu'on n'ait pas adopté la traduction du C.P.L. qu'on trouve maintenant dans presque tous les nouveaux missels. C'est peut-être surtout pour les oraisons qu'on aurait pu souhaiter une révision plus serrée. Mais c'est un fait qu'on ne trouvera jamais une traduction qui colle suffisamment à l'original et satisfasse en même temps toutes les exigences littéraires et pastorales.

Quant à la présentation il faut dire qu'elle est extrêmement sympathique. La disposition typographique en deux couleurs dans tout le missel est très réussie. Elle nous paraît bien meilleure que celle du dominical, le choix des caractères étant plus judicieux. Les lectures sont en pleine page, seuls les textes de psaumes sont sur deux colonnes (latin et français). Pour les oraisons on a gardé la présentation du dominical avec, pour les dimanches, le texte latin à la suite. C'est une solution qui paraît heureuse. La mise en page est calculée de manière à faire commencer les messes du dimanche presque toujours au haut d'une page.

L'ordinaire de la messe est présenté d'une manière particulièrement claire, sans exagération dans la variété des caractères. Les cadres marquent bien la place des textes à chercher au propre ou de certaines pièces variables. Les *communicantes* propres sont présentés d'une manière qui ne gêne en rien la lecture du canon et c'est une réussite assez rare pour être soulignée. Pour les préfaces on a adopté une solution mixte : celles qui ne sont dites qu'une ou deux fois se trouvent avec les autres parties du propre, celles qui sont utilisées plus souvent se trouvent à l'ordinaire, à leur place, mais dans un cadre spécial. On regrettera toutefois qu'une petite note à la page 670 ou 671 n'indique pas le principe général de cette disposition; au premier moment on ne voit que huit préfaces propres et on se demande où chercher les autres. On a bien mis une note de ce genre à la page 672 pour signaler les préfaces propres à certains diocèses.

Ajoutons que les renvois sont rares, inexistants dans le temporal et ne concernant jamais de pièces brèves dans le sanctoral. On a même imprimé en entier les offices inhabituels comme le canon du jeudi saint et la messe des présanctifiés et il faut en savoir gré aux auteurs. On trouve tout de même l'une ou l'autre disposition moins heureuse : les dimanches mobiles après la Pentecôte sont présentés de manière différente. Pour le cinquième et sixième dimanche après l'Épiphanie reportés à cet endroit il n'y a aucun renvoi. Mais pour le quatrième on ne trouve en place que les lectures et pour le troisième tout est présenté sous forme de renvois. C'est sans doute parce que ces deux derniers cas sont plus rares, mais au prix de trois pages supplémentaires, on aurait pu éviter aussi ces renvois.

De l'illustration nous ne dirons qu'un mot : elle est sobre et toute d'inspiration biblique. Les auteurs ne se trompent sans doute pas en pensant qu'elle recueillera tous les suffrages. Ajoutons qu'elle est plus élégante que celle du dominical.

Il reste à dire que ce missel est un quotidien complet. Il n'y manque aucune messe du commun, ni aucune messe votive. Quant au vespéral, il est complet pour les dimanches et fêtes qui peuvent tomber un dimanche. Nous

n'avons constaté qu'une seule lacune — toute relative d'ailleurs — il était peut-être souhaitable de maintenir à côté de l'office de la nuit pascale, les lectures de l'ancien office du samedi saint. Cette lacune rend assez vaine l'énumération des lectures de la vigile de la Pentecôte (p. 854). Mais il est probable que les pasteurs qui recommanderont ce missel seront aussi des partisans convaincus de la nuit pascale. C'est peut-être aussi le lieu de remarquer une innovation : l'ordinaire de la messe est inséré entre le vendredi saint et la nuit pascale; ce n'est pas la tradition du missel romain, mais cela permet de mieux marquer l'unité entre la veillée et le jour de Pâques.

Voici donc encore un très beau travail qui fait honneur à l'équipe réunie autour de M. le chanoine Boulard et à la maison Tardy, qui lui a donné une présentation impeccable. Avec les missels d'Hautecombe et du P. Feder il est l'aboutissement du renouveau biblique et liturgique de ces dernières années. Ces trois missels marqueront certainement une étape dans la rénovation du missel. Le *Missel biblique de tous les jours* sera davantage le missel des milieux populaires, mais les milieux plus « cultivés » ne le bouderont certainement pas. Il reste tout de même à mettre deux points d'interrogation. Quel qu'ait été l'effort — extrêmement sympathique, répétons-le, — des auteurs, le missel reste un livre compliqué de par sa richesse même. Ce n'est pas la faute des auteurs, c'est la nature actuelle du missel romain. La participation du peuple à la liturgie devrait pouvoir se faire par le moyen des yeux et des oreilles et sans un appareil aussi compliqué. Se trouvera-t-il vraiment une majorité de paysans, d'ouvriers et d'artisans qui feront de ce livre leur livre de chevet pour ainsi dire ? L'expérience le dira. Ensuite le format (obsession du chroniqueur) ne sera-t-il pas une fois de plus un obstacle à sa diffusion ? Nous ne le souhaitons nullement, mais il est vrai qu'auteurs et éditeurs ont toujours des grâces spéciales d'optimisme sur ce point !

103. Dom Gaspar Lefebvre et les moines bénédictins de l'abbaye de Saint-André : *Missel quotidien et vespéral.* Abbaye de Saint-André, n° 200, 1954, 2776 pp., 16,4×11×3,5 cm. (A 1).

Dès l'année 1951 l'équipe réunie autour de Dom Lefebvre avait entrepris de renouveler la collection des missels de l'abbaye de Saint-André. Mais l'édition, en 1953, du *Missel vespéral romain* amorçait une refonte totale de la structure, de la traduction et de l'illustration. Cet énorme travail a trouvé son achèvement dans la nouvelle édition du *Missel quotidien.*

Il est inutile de répéter ici ce qu'on a déjà dit dans la recension du *Missel vespéral romain* au sujet des traductions (voir *La Maison-Dieu*, n° 39, p. 141). Les textes sont exactement les mêmes.

Dans cette « grande édition », les introductions et commentaires sont évidemment plus développés. Il semble qu'on soit même revenu à une tradition d'abondance, voire quelquefois de surabondance chère aux premiers missels de Dom Lefebvre. Ainsi les rubriques générales sont expliquées dans le détail et le calendrier du sanctoral est compliqué de numéros renvoyant à une « liste de priorité » qui indique comment doit se faire le choix de l'office selon les occurrences. Les soixante-six numéros de cette liste sont d'ailleurs reproduits sur un carton mobile inséré dans le missel. Il est plus simple de consulter l'*Ordo* diocésain ou le tableau des offices de la semaine. Il nous semble que ces soixante-six numéros démontreraient surtout — s'il en était encore besoin — la complexité de notre liturgie à laquelle a déjà remédié au moins en partie le décret récent.

Les introductions aux différents temps de l'année, aux messes des dimanches ont aussi été développées. Une note de quelques lignes précède l'épître et l'évangile. Mais la grande nouveauté ce sont les références à la Bible. Une page spéciale, intitulée « le missel et la Bible », en explique le but et la disposi-

tion. C'est pour faire prendre conscience de la totalité du mystère révélé par la Bible que le lecteur est invité à compléter les lectures de la messe du jour par toute une série de références à des passages connexes de la Bible. Après les notices des dimanches et des grandes fêtes du temporal on trouve deux sortes d'indications bibliques : d'abord des références concernant, si l'on peut dire, le thème du jour, ensuite sous le titre de « Lecture de la Bible » un choix de textes pour la semaine pris dans les livres qu'on lit au bréviaire.

Ainsi, pour prendre un exemple, on trouve au deuxième dimanche de l'Avent des références qui nous font remonter aux sources de l'évangile du jour : textes concernant « le Messie des pauvres », l'éloge de Jean-Baptiste, le Christ cause de scandale, l'universalité de la rédemption. La « lecture de la Bible » propose quelques chapitres importants d'Isaïe.

Il n'y a pas de doute qu'il y ait là un instrument de travail précieux pour approfondir les liens entre le missel et la Bible et donc le dessein de Dieu. Ces références sont toujours intéressantes et on a pris soin d'éviter de citer simplement les passages parallèles ou de donner une série de références qui ne font pas progresser la pensée. C'était, en effet, un écueil à éviter. Cet appareil rendra grand service aux prêtres pour la méditation et la prédication, et aussi aux fidèles cultivés qui ont déjà été initiés à la lecture de la Bible. Pour les fidèles « moyens » le travail de recherche apparaîtra sans doute trop fastidieux. Pour ce seul deuxième dimanche de l'Avent il y a une cinquantaine de textes à chercher. Il est vrai qu'on pourra approfondir une année tel thème, l'autre année tel autre.

L'idée de donner aux fidèles un programme de lectures bibliques inspiré du bréviaire n'est pas absolument neuve. Dom Lefebvre lui-même renvoyait très souvent dans les notices des premières éditions aux lectures du bréviaire, et le P. Parsch dans son guide de l'année liturgique donne de nombreux extraits du bréviaire comme lecture biblique de la semaine. Mais ici encore ces indications supposent une certaine initiation préalable. Manifestement ce missel sera surtout utile à ceux qui ont déjà une culture biblique. En particulier des personnes qui ont déjà fait une première lecture de la Bible seront très heureuses de trouver un plan de lecture en harmonie avec l'année liturgique. Il serait intéressant de voir plus en détail le choix de ces textes, mais cela dépasserait le cadre de cette recension.

Ces quelques réflexions auront montré la différence entre ce missel et le *Missel Biblique*. Ce dernier est plus « biblique » en ce sens que la substance de la Bible est davantage incorporée au commentaire, en particulier pour les psaumes, et davantage mise à la portée immédiate du lecteur. Mais ce rapprochement n'est pas une critique, ces deux missels s'adressent à deux publics nettement différents et les deux méthodes peuvent se justifier.

Une autre nouveauté est constituée par le « Répertoire pour la méditation ». Il s'agit ici non pas de références à la Bible, mais aux textes du missel, « pour aider la méditation privée à se mouvoir de plus en plus aisément dans une atmosphère liturgique ». Des quantités de références aux oraisons, épîtres, évangiles, psaumes et hymnes sont groupées sous une centaine de mots-clés tels que : foi, grâce, messie, monde, scandale, vie chrétienne. On peut ainsi nourrir toute une méditation. Ceci n'avait encore jamais été fait dans un missel, sauf erreur de notre part. On pourra peut-être faire deux reproches à la présentation : l'ordre alphabétique des mots-clés n'est pas forcément le plus utile, on aurait pu tenter un ordre méthodique selon quelques thèmes, quitte à ajouter une liste alphabétique; d'autre part, les références sont un peu sèches (le numéro d'une page suivie de l'indication abrégée « épître », « évangile », etc.). Il serait plus suggestif d'indiquer, mais également d'une manière très abrégée, à quelle messe appartient le texte, cela évoquerait immédiatement tout un contexte. Enfin le choix des mots-clés est assez

inégal : *Angelus, Ave Maria, Credo, Magnificat, Pater*, et d'autres ne sont là que pour indiquer où se trouvent ces textes dans le missel. Sous le mot « *enseignement du Christ* » on pourrait évidemment encore indiquer des références bien plus nombreuses. On ne voit pas bien pourquoi on a choisi comme mots-clés *annonciation* ou *douleurs de Marie*. D'une manière générale le choix de ces mots est plus moral que liturgique ou biblique. On aurait été heureux de trouver les grands thèmes de l'eau, du pain, de la vigne, du pasteur, de la lumière, de la vie, etc... Malgré ces lacunes ce répertoire pourra rendre quelques services, mais pour atteindre son but il lui faudrait un profond remaniement.

Il nous reste à parler de la présentation du missel. Les caractères sont assez grands et restent dans la ligne de l'ancienne édition. La disposition des titres est en progrès. Elle est notamment meilleure que dans le n° 500. Pour l'ordinaire de la messe on est resté fidèle à la présentation déjà adoptée dans ce dernier missel. Mais quand on la compare à d'autres missels récents on regrette que le rouge n'ait pas été adopté d'une manière moins timide. C'est peut-être aussi le lieu de remarquer ici que la notation grégorienne remplace la notation moderne dans le *kyriale* et les hymnes notées. Enfin l'illustration est la même que celle du *Missel vespéral romain*, mais augmentée de nombreux dessins, notamment pour le temporal.

Il y a un point qui mérite encore une attention particulière dans la présentation, c'est la pagination. A l'occasion de cette rénovation on aurait pu abandonner les suppléments multiples ou du moins les incorporer à la pagination générale. Il est particulièrement regrettable qu'entre les pages 2532 et 2533 on ait inséré l'office de la nuit pascale (14 pages, numérotées 1 à 14 avec astérisque) et le *kyriale* (52 pages numérotées 1 à 52 entre parenthèses). C'est à cette page 2533 que commence le répertoire pour la méditation qui est suivi des tables (pp. 2553 à 2565), elles-mêmes suivies de la table des matières (p. 2566). Après quoi il y a encore un volumineux « propre de France » qui commence par un calendrier, huit préfaces, et le commun des évêques de Lyon (on se demande pourquoi) et se termine par une nouvelle table. Ce fascicule est paginé de 1 à 144 entre crochets. Il y a certainement une grosse faute de composition à avoir interrompu la pagination par deux fascicules. Mais la multiplication de ceux-ci et la place des tables ne sont pas pour faciliter les recherches. Le plus simple serait de mettre la table générale en tête du missel et le *kyriale*, s'il doit rester indépendant, à la fin. Nous avons dit à propos d'autres recensions combien nous paraît illusoire l'utilité d'un propre de France qui n'est qu'une fiction. Il en est de même des messes propres à certains lieux qui occupent une centaine de pages.

Il ne faudrait pas que ces critiques sur des points de moindre importance laissent une impression fâcheuse. Des modifications peuvent encore être faites pour perfectionner ce missel. Mais l'essentiel de sa transformation réside dans ce dont nous avons le moins parlé ici : sa traduction. La parution antérieure du *Missel vespéral romain* nous avait déjà donné l'occasion d'en parler. Pour avoir une appréciation complète il faut donc se reporter à cette recension que nous avons déjà citée plus haut. En outre le système des références bibliques en fera un instrument de travail très utile.

105. R. P. Gaston Morin, de l'Oratoire de France : *Missel quotidien vespéral*. Édit. Droguet et Ardant, Limoges, 1955; 1374 pp., 15,5 × 10 × 2,2 cm. (A 2).

Voici encore un missel entièrement renouvelé. Certes la présentation n'est que très peu modifiée. Le P. Morin a voulu garder à ce livre toute son élégance : « Un livre épais, un livre encombrant, une encyclopédie, effraient hommes et femmes qui voyagent, heurtent nos jeunes, qui les abandonnent

très vite. » On ne saurait mieux dire. La typographie et la disposition des titres n'ont pas été changées non plus et cela on le regrettera peut-être, car on pouvait sans doute faire quelques progrès dans ce domaine sans renoncer au format. Ceux qui n'y prêteraient pas d'attention ne verraient donc au premier moment aucune différence entre cette édition et l'ancienne, sauf le titre.

Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage... Depuis la première édition le P. Morin n'a cessé de revoir et d'améliorer la traduction et les commentaires. Mais cette fois il s'agit presque d'une traduction nouvelle. En cela il a été aidé par le R. P. Guny, professeur de patrologie ancienne et de liturgie à la Maison d'Institution de l'Oratoire, et par une religieuse de Saint-Jean-l'Évangéliste. Quelques textes sont empruntés à l'abbé Goubely, curé de Nantiat, pour la nuit pascale. L'ordinaire de la messe est celui du C.P.L.

Les textes des lectures sont très souvent améliorés. Ceux des oraisons marquent un progrès très sensible. Le P. Morin a délibérément opté pour les phrases courtes. Il a donc abandonné tous les « qui », « que », « afin que », etc., qui alourdissaient sa traduction. Il est inutile d'en donner des exemples : toutes les oraisons ont subi cette transformation. Mais ce progrès stylistique a quelquefois pour rançon une certaine liberté prise à l'égard du texte latin. Nous constations plus haut que le *Missel biblique* avait évolué en renonçant à certaines gloses et en revenant à une plus stricte fidélité à l'original. Il semble que le P. Morin ait évolué en sens contraire. Pourra-t-on approuver cette traduction de la postcommunion du quatrième dimanche de l'Avent : « ... faites que ces communions, de plus en plus fréquentes, augmentent en nous la grâce du salut ? » A la secrète de la messe de minuit de Noël on n'est pas fâché de voir disparaître le « commerce sacro-saint », mais « le mystérieux échange de la consécration » qui le remplace est-il acceptable ? On relèverait ainsi de multiples exemples, sans doute moins frappants, mais qui marquent une tendance à la glose.

Aussi on est un peu étonné de lire dans l'Avant-Propos : « Nous aurions aimé utiliser telle ou telle traduction du nouveau psautier, mais il ne nous a pas paru possible de laisser les fidèles se référer à un texte français aussi différent du texte qu'ils chantent en latin. » C'est sans doute une allusion à la Bible de Jérusalem, et c'est une question qu'on peut, en effet, se poser. Le P. Morin a préféré pour les psaumes la traduction des Bénédictins d'Oosterhout, qui ont publié chez Desclée de Brouwer un bréviaire en français. Mais cette traduction n'est utilisée que pour les psaumes des vêpres, de complies, de l'office des défunts. Pour les chants de la messe elle n'a pas été utilisée. Il suffit de faire quelques rapprochements pour s'en rendre compte. Ainsi les trois premiers versets du psaume 24 qui reviennent souvent (premier dimanche de l'Avent et dixième après la Pentecôte) sont donnés dans trois traductions différentes. Et les deux traductions du P. Morin nous paraissent meilleures que la troisième qui est des Bénédictins.

Quelle que soit la portée de ces remarques, la traduction est nettement plus favorable à la lecture publique, c'est d'ailleurs à cela que le P. Morin travaille depuis longtemps.

Les commentaires aussi ont été en grande partie refaits. On trouve dans cette édition une introduction à l'année liturgique qui n'existait pas auparavant. Pour le temps de l'Avent l'aspect eschatologique est mieux marqué Pour la liturgie pascale on aurait souhaité une note plus ample et qui introduise davantage au mystère de la nuit pascale. Ce missel reste fidèle à la note unique au commencement de chaque messe pour éviter la dispersion de l'attention. Le format d'ailleurs y oblige. L'unité des textes d'une messe est souvent chose discutable, mais l'auteur a voulu présenter les textes tels qu'ils sont aujourd'hui réunis dans le missel romain. Dans les introductions l'emploi de la première personne du singulier a entièrement disparu mainte-

nant. L'aspect communautaire de la liturgie est donc mieux mis en lumière sans préjudice d'ailleurs de l'effort personnel.

Le contenu du missel n'a guère changé. Bien qu'on ait ajouté la messe pour la paix et la messe pour les malades, les messes votives ne sont toujours pas au complet. Par contre, on voit reparaître un « propre de France » qui avait disparu dans l'ancienne édition. Les préfaces particulières auraient été mieux à leur place à la suite des autres préfaces propres, et les fêtes célébrées dans tous les diocèses, ou au moins dans un grand nombre, auraient été aussi bien insérées au sanctoral. On regrettera une douce obstination à négliger les références bibliques pour les messes de Quatre-Temps... La traduction des litanies de saints aurait pu être donnée. La place était suffisante, puisque cette édition a deux cent pages de plus que la précédente. On regrettera aussi l'absence d'un *kyriale*.

Le livre est toujours divisé en rituel, missel et bréviaire. Avant le rituel on trouve les prières traditionnelles. Ce qui est moins traditionnel dans les missels c'est de présenter le *Notre Père* comme dans l'évangile : « Voici comment vous prierez... » A la suite il y a des indications pour prier avec les psaumes. L'avant-propos souligne cet effort biblique. Oserons-nous dire qu'il est un peu décevant ? Cette introduction à la prière des psaumes renvoie à la partie du livre qui contient des extraits du bréviaire. On indique ici des psaumes pour diverses circonstances et une note signale qu'il faut se reporter à la table des matières pour trouver la page correspondante. Malheureusement il n'y a pas de table numérique des psaumes, mais une table alphabétique des psaumes, hymnes, séquences, etc..., en latin dans laquelle il faut péniblement chercher les numéros des psaumes entre parenthèses. Mais surtout les psaumes donnés dans ce missel n'ont pas été choisis pour une initiation progressive à cette prière. Ce sont les psaumes de laudes, prime, vêpres et complies du dimanche et de l'office des défunts. C'est déjà quelque chose, mais il y a quelques beaux psaumes qui ne s'y trouvent pas.

Pour la partie consacrée au missel proprement dit on sera reconnaissant à l'auteur d'avoir voulu suivre systématiquement l'ordre du missel romain. L'interversion du commun et du propre, voire la dispersion des messes votives sont irritantes dans bien des missels. C'est souvent toute une affaire de trouver la messe de mariage quand on a sous la main un missel auquel on n'est pas habitué.

On a déjà dit que la présentation typographique n'avait pas été modifiée. Les illustrations ont été changées, mais toujours dans la même ligne : ce sont des reproductions de sculptures. Mais ce qui est neuf ce sont les hors-textes qui reproduisent des vitraux des cathédrales.

Certes le missel du P. Morin n'est plus le seul missel français, mais il garde une place appréciable parmi les nouveaux missels grâce à son renouvellement et il est peut-être irremplaçable à cause de son format.

Missels dominicaux incomplets

106. *Dominical-rituel* de poche, traduction et notes du R. P. Michel Riquet, S.J. Édit. H. Proost, Turnhout, 1953, n° 1304; 550 pp., 15 × 9 × 1 cm.

Ce missel n'est qu'un extrait du *Missel-Vespéral et rituel* du même auteur. Nous nous excusons d'en rendre compte si tardivement, le service de presse ne nous en ayant été fait qu'au cours de cette année.

Les introductions, les commentaires et la traduction sont les mêmes que dans le missel quotidien précité. L'introduction signale que ce missel donne « les messes de tous les dimanches de l'année et de quelques grandes fêtes,

notamment les fêtes d'obligation », et le rituel. Pratiquement il s'agit de toutes les fêtes de première classe, sauf celle du Précieux Sang. Lorsqu'une fête de deuxième classe tombe un dimanche on ne la trouve pas dans ce missel et c'est en quoi il n'est pas un vrai dominical.

L'ordre des messes est un peu déroutant. A la suite du temporal et avant les fêtes de première classe on trouve une « messe en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie » (il s'agit du commun); après les fêtes du sanctoral viennent les prières usuelles et le chemin de croix, puis des messes du commun : d'abord un « commun des apôtres » qui n'existe pas dans le *Missale romanum* et qui est bien inutile, puisqu'il ne se compose que de l'introït, du graduel, de l'offertoire et de la communion, et qu'il renvoie pour les autres parties au propre de chaque apôtre qui ne figure pas dans ce missel. Vient ensuite le commun de la Dédicace. Un « propre abrégé pour la France » donne la messe de sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc et la procession pour la fête de l'Assomption. Une autre partie donne des « Fêtes additionnelles » : l'apparition de Lourdes, sainte Thérèse. Puis viennent les prières pour la France et enfin un propre abrégé pour le Canada. Tout cela aurait pu céder la place aux fêtes qui sont omises.

On notera la présence du nouvel office de la nuit pascale à la place de l'ancien, avec une notice nouvelle également.

Enfin la présentation n'a pas changé. Les illustrations sont quelquefois différentes, mais ne valent pas mieux. On trouve toujours quelques coquilles et surtout un blanc inattendu avant la préface de la Pentecôte : la rubrique a été oubliée.

Il n'y a rien à changer à ce qui a été dit dans les chroniques antérieures sur les différentes éditions du quotidien. On regrettera simplement qu'un nouveau dominical incomplet ait été jeté sur le marché.

102 *bis*. *Missel des dimanches et des fêtes*, traduction et notes par Dom Gérard. Édit. Brepols, n° 900, 1955; 621 pp., 13,5×8,5×1,5 cm.

C'est une réédition du missel du même titre que nous avons déjà analysé dans la précédente chronique sous le numéro 102. Elle ne comporte que deux modifications :

— L'addition des vêpres ordinaires et des complies du dimanche pages 589 à 621.

— Un nouveau tirage en rouge et noir sur papier blanc.

Les fêtes restent toujours incomplètes pour un vrai dominical.

Ceux qui s'intéressent à ce missel devront faire attention aux différents tirages. Il y a sans doute actuellement (sauf erreur) trois éditions différentes en circulation :

1) La première de 1954 sans les vêpres et complies.

2) La même avec vêpres et complies, mais sans modification de la présentation et avec la même date d'imprimatur.

3) La nouvelle édition avec vêpres et complies, avec présentation en rouge et noir et changement de millésime de l'imprimatur (même jour et même mois).

Mais dans ces trois éditions figure la même table des matières (pp. 5 à 8) où vêpres et complies ne sont pas mentionnées. Nous comprenons bien que la modification des clichés impose des frais supplémentaires, mais on devrait quand même éviter ces petits bricolages. Il est dommage qu'à l'occasion du nouveau tirage en deux couleurs on n'ait pas ajouté les fêtes qui manquent.

Louis Kammerer.

Les Missels pour enfants

En faisant une nouvelle fois [1] le tour d'horizon des missels pour enfants parus dans l'année, on ne peut s'empêcher de faire quelques réflexions. Si 1955 nous a donné deux réalisations excellentes (et il y en a d'autres sous presse, mais qui paraîtront trop tard pour figurer dans cette chronique), on est obligé de constater que l'édition de certains missels est subordonnée plus à des impératifs commerciaux qu'aux intérêts de l'enfant. Faudra-t-il en arriver à une réglementation dans le genre de la loi sur la presse enfantine ?

Certains éditeurs ont sorti un livre de messe pour enfants uniquement parce que leur clientèle en désire et sans avoir pour cela une « équipe de rédaction » compétente. D'autres ne craignent pas de dire que tel missel n'est peut-être pas au point, mais que c'est le genre que demandent les libraires et le public (celui-ci demandait aussi des « 22 long rifle » chez les armuriers : on vient d'en interdire la vente). Il y a également le problème des auteurs qui ont mis au point un texte bien adapté; mais l'éditeur malmène ensuite celui-ci par une mauvaise présentation, ou des illustrations qui ne conviennent pas. A propos de ces dernières, une réglementation officielle prévoit qu'elles doivent recevoir un imprimatur : en tient-on toujours compte ? Cette réglementation d'ailleurs ne devrait-elle pas être précisée en ce qui concerne la diffusion en France de missels imprimés à l'étranger, par des éditeurs franco-belges, par exemple, qui ainsi ne sont pas soumis à cette réglementation.

C'est pour l'éducation chrétienne des enfants que l'on a édité des livres de messe : c'est un apostolat et non un commerce. Sur le plan de l'édition des livres pour enfants, il y a des exigences psychologiques, pédagogiques et liturgiques qu'un éditeur ne devrait pas ignorer; il y a aussi des dangers à éviter qui peuvent être source de contre-éducation, aussi bien sur le plan artistique que sur le plan religieux.

Les éditeurs de missels pour enfants participent à l'éducation de jeunes chrétiens; c'est une lourde responsabilité; ils doivent donc prendre tous les moyens pour l'assumer pleinement.

I. — Missels pour enfants

1) Individuels

a) *Premier Missel pour les petits (5-7 ans).*

32 *bis.* R. P. Henry, S.J. : *La Messe illustrée des Petits.* Zech, Braine-le-Comte (Belgique) et Paris, 1955; 96 pp., 8,5 × 13,5, ill., cartonné.

Réédition pure et simple de *La Sainte Messe illustrée*, analysée sous le n° 32. Le format a été légèrement augmenté; les photographies bistres ont été remplacées par des photographies aux couleurs un peu vives. Mais il est étonnant qu'un éditeur réimprime ainsi sans aucune modification un missel inadapté aux enfants comme style et comme vocabulaire, et contenant une erreur liturgique.

1. Cf. *Missels de Communion, Missels pour enfants* (Paris, C.P.L., 1951, in-8°, 47 pp., 100 fr.) et *La Maison-Dieu* (n° 34, 2e trimestre 1953, et n° 39, 3e trimestre 1954).

115. Suzanne Plas : *Mon premier Livre de Messe.* Mame, Tours-Paris, 1955; 53 pp., 9,5×14; ill., cartonné.

La typographie en deux couleurs est très lisible pour de jeunes enfants. La couverture rose est d'un goût douteux. Les photographies sont désagréables, car elles sont trop posées; elles font d'ailleurs plus ressortir la position du prêtre à l'autel que ses attitudes et ses gestes; mais surtout elles sont excessivement mal imprimées et donnent à ce missel un aspect de médiocrité.

Les textes sont très proches de la prière liturgique et suffisamment courts pour de jeunes enfants. Il faut simplement regretter que l'action de grâces soit escamotée et que la formulation de la prière d'offertoire fasse comprendre aux enfants que l'offrande de nos cœurs et de notre vie est plus importante que celle de l'hostie. La page de gauche manque d'unité, car elle comporte tantôt des explications, tantôt la prière du prêtre, tantôt une suggestion de prière pour les enfants.

La présentation générale de ce livre de messe donne l'impression d'une copie du *Petit Missel des Frères de Jésus* qu'on aurait simplifié pour l'adapter à des enfants plus jeunes. Mais finalement les textes plus longs du *Petit Missel des Frères de Jésus* conviennent mieux aux petits que ceux de Suzanne Plas. Encore un missel de plus : non seulement il n'apporte rien, mais il n'est pas à conseiller à cause de son absence de caractère sacré.

† 117. Une Équipe de prêtres et de laïcs : **Missel de Frère Jacques.** Labergerie, Paris, 1955; 80 pp.+1 fascicule de 16 pp., 15×17,5, ill. (Léopold Marbœuf), relié. Sommaire : Messe, quelques fêtes du Temporal et du Sanctoral.

Voici un très beau livre du format d'un album qui convient mieux aux petits enfants que ces livrets miniatures qu'ils arrivent difficilement à manier. La couverture glacée est lavable et comporte des illustrations riches en couleurs et d'un caractère sacré nettement marqué. Cette même impression est donnée par tout l'ensemble du livre, avec son papier blanc et très fort, ses caractères particulièrement gros et lisibles (la typographie la mieux adaptée que nous ayons rencontrée jusqu'à maintenant), sa mise en page aérée, ses dessins d'un style « primitif » et riches en couleurs sans être violents. Le genre spécial de l'illustration peut ne pas plaire à tous et pourtant celle-ci nous paraît convenir parfaitement aux jeunes enfants tout en étant riche de doctrine; regrettons simplement quelques maladresses de cous trop forts et de têtes pas très belles (en particulier pages 5, 47, 56, 78). L'équipe des réalisateurs signale que « de nombreuses expériences ont montré, non seulement qu'elles sont accessibles à l'enfant, mais qu'elles sont susceptibles de le faire participer progressivement au mystère de la messe »; un fascicule de présentation donne aux parents des indications leur permettant de commenter à leurs enfants chaque image et de leur suggérer la leçon qui s'en dégage. Il faut enfin ajouter que c'est le premier missel qui mentionne qu'il a obtenu le *Nihil obstat* « pour le texte et pour les illustrations ».

Le titre simple peut accrocher des petits; peut-être enlèvera-t-il un peu du caractère sacré de ce missel, ou les dissipera-t-il quand ils penseront au canon de « Frère Jacques, dormez-vous ». Le texte est particulièrement soigné. Dans la page de droite les prières sont des traductions exactes, mais simplifiées de l'Ordinaire de la Messe, ce qui ne les empêche pas d'être très compréhensibles; elles sont accompagnées d'un dessin faisant en général un parallèle entre un épisode de la vie de Jésus et cette partie de la messe. Dans la page de gauche on trouve de brèves explications ou des suggestions de prière-

res accompagnées de croquis en couleurs montrant les gestes et les attitudes du prêtre.

L'Ordinaire de la Messe est complété par un Propre du Temps où une page est consacrée à chacune des onze fêtes ou périodes de l'année liturgique et à dix-huit saints; l'illustration est accompagnée d'un texte explicatif ou d'une prière. Le « Propre » très simple complète heureusement ce missel.

Il importe de souligner l'intérêt du fascicule destiné aux parents; outre l'explication des illustrations, déjà indiquée, ceux-ci y découvriront ce que veut être ce missel et pourront ainsi mieux préparer leurs enfants à l'utiliser et à pénétrer le mystère de la messe.

La réussite incontestable de ce missel est due au fait qu'il a été réalisé par une équipe comprenant des liturgistes, des spécialistes de pédagogie religieuse, des parents..., au lieu d'être composé par une seule personne qui est forcément particulariste. Ce travail d'équipe ne s'est pas borné à la rédaction du texte, mais s'est étendu aux détails de présentation, de choix des illustrations, et cette élaboration a nécessité plusieurs années. C'est actuellement de loin le meilleur missel pour les enfants de cinq à huit ans; il sera suivi d'un *Missel de Frère Yves*, puis d'un troisième missel qui préparera les enfants à l'utilisation du missel d'adultes. Il faut seulement regretter que le prix élevé du *Missel de Frère Jacques* arrêtera beaucoup de parents; par la qualité de sa présentation il n'est pas tellement cher et n'est-ce pas une excellente leçon d'éducation religieuse que de montrer aux enfants que rien n'est trop beau pour Dieu et qu'on peut bien faire cette dépense à côté de beaucoup d'autres inutiles ?

b) *Moyens (7-10 ans).*

114. Bénédictines d'Ermeton-sur-Biert : *Le second Livre des petits Enfants.* Brepols, Turnhout-Paris, 1953; 64 pp., 9×13,5; ill. relié. Sommaire : Messe, quelques prières du Propre, Saluts, Confession.

Typographie agréable et très lisible en deux couleurs (bleu et bistre). Illustrations fines et joliment coloriées dans un style qui ravit plus les parents que les enfants, avec quelques parallèles entre les scènes évangéliques et la vie moderne; mais la scène de la page 41 risque de faire croire que les « bonnes actions » sont des branches d'arbre et le mélange de symbole et de réalité de la page 33 n'aurait peut-être pas obtenu l'imprimatur en France.

Les traductions sont bonnes et compréhensibles (sauf la page 58 qui contient trop de mots difficiles). L'offertoire, par contre, comprend une paraphrase qui ne suit pas le texte liturgique. S'il est intéressant d'avoir déjà mis certaines prières en latin (*Gloria*, *Credo*, *Sanctus*...) la disposition respective du latin et du français est compliquée pour des enfants. L'idée de mettre quelques fêtes du Propre est bonne, mais l'utilisation de ces textes n'est pas commode à cause du manque d'explications. Pour la confession, l'aspect positif de l'examen de conscience est mis en valeur.

Missel honnête qu'on peut proposer aux enfants de sept-neuf ans, qui ne seront pas rebutés par le terme « petits » inscrit dans le titre.

116. Yvan Daniel : **La Messe avec Jésus.** Casterman, Tournai-Paris, 1955; 87 pp., 10,5×13,5, ill., cartonné sous jaquette couleur. Sommaire : Prières, Messe, Confession.

La typographie en deux couleurs sur un papier fort et bien blanc est lisible, mais elle aurait gagné à être un peu plus grosse. Les illustrations sont parfois fantaisistes et la tête du prêtre, trop mise en valeur, n'est pas belle; les

couleurs sont un peu violentes et le bombardement, destiné à illustrer le Memento des Morts, est effrayant pour des enfants; ce missel n'aurait probablement pas obtenu l'imprimatur pour ses images en France.

Par contre le texte de l'abbé Daniel est bien adapté aux enfants tout en restant en général assez près du texte liturgique, en particulier pour l'Offertoire, le Memento des Vivants, l'Offrande du Christ au Père; seules les paraphrases du *Kyrie* et du *Gloria* sont longues et disproportionnées avec le reste de la messe. Pour le *Credo* deux formules sont proposées; l'enfant aura tendance à les lire toutes les deux et n'aura pas le temps de le faire. Tout le missel est centré sur la prière à « Notre Père du ciel »; c'est une excellente idée très formatrice sur le plan de la pédagogie religieuse, car c'est un centre d'intérêt très accessible à de jeunes enfants. Mais cela restreint légèrement l'utilisation de ce missel qui, trop riche, risque de devenir, pour certains enfants, plus un instrument pédagogique qu'un livre de prière. Dans le même sens il est regrettable que les textes soient trop souvent des paraphrases et qu'on n'ait pas cherché à donner des traductions simplifiées, mais exactes des textes liturgiques, comme cela a été fait pour le Canon et le *Domine non sum dignus*.

C'est le premier missel imprimé en Belgique qui donne le texte officiel utilisé en France pour les prières usuelles. Par contre il est dommage que l'aspect positif de la confession ne soit pas développé.

Abstraction faite des illustrations, *La Messe avec Jésus* peut constituer une excellente initiation à un aspect de la messe pour des enfants de sept à neuf ans, à condition qu'ils soient guidés par un éducateur et qu'ils ne gardent pas trop longtemps ce missel.

c) *Quotidiens (pour 7-14 ans).*

† 118. Dom Gérard : **Nouveau Missel illustré.** Brepols, Turnhout-Paris, 1955; 700 pp., 9,5×15, ill. [F. Bertier], relié. Sommaire : Messe avec Propre quotidien, Sacrements, Vespéral, Prières et dévotions.

Il s'agit d'une réédition complètement remaniée du *Livre Liturgique des Petits* du même auteur, analysée sous le n° 38. Le papier est un peu plus fort. Les caractères en deux couleurs (noir et brun) sont légèrement plus gras et donc plus lisibles; la deuxième couleur donne plus de relief en particulier aux sous-titres, qui ressortent bien maintenant. Ces deux mêmes couleurs sont heureusement utilisées pour les illustrations qui sont simples, agréables et compréhensibles et qui se rapportent en général aux textes liturgiques du jour. Le système de renvoi du Propre à l'ordinaire, qui permet à de jeunes enfants de s'y retrouver facilement, a été lui aussi amplifié et amélioré grâce à l'utilisation de la deuxième couleur. Dans l'ensemble on constate une meilleure mise en page et une plus grande mise en valeur des titres.

La Préface et l'Introduction liturgique sont très bonnes et moins puériles; elles sont suivies d'un calendrier très détaillé et pratique. Le plan de ce livre de messe est différent de celui de l'édition précédente; il suit celui des missels d'adultes, ce qui évitera le dépaysement lorsque l'enfant arrivera à celui-ci. Comme quotidien, il est assez complet pour des enfants; mais il faut savoir que les messes des trois premiers jours de la semaine sainte ont été condensées en une seule et qu'il manque les féries de Carême, la Vigile de la Pentecôte, les Quatre-Temps et, dans le sanctoral, les messes dont ne fait que mémoire. Dans les messes du Propre on a ajouté l'Antienne de communion et supprimé les « résolutions » qui se trouvaient à la fin de certaines messes.

L'Ordinaire de la Messe est en latin avec la traduction française du C.P.L.,

sauf pour le dernier évangile, et des notes de Dom Gérard : explications sur la page de gauche, rubrique sur celle de droite.

Les traductions ont été encore améliorées; elles sont plus près du style français. Les gravures comportent presque toujours des explications, et un commentaire liturgique simple introduit presque toutes les messes; de même il y a de brèves notices pour à peu près tous les saints dont on donne la messe.

On trouve à la fin de ce missel un rituel plus logique. Mais il faut regretter que les actes pour la communion, très traditionnels, n'aient pas été changés, que le texte des prières usuelles ne soit pas celui en usage dans les diocèses de France, et que la confession comporte un examen purement négatif.

Il est malheureux que ces dernières pages soient moins au point que le reste du missel, car c'est actuellement le meilleur quotidien pour enfants que l'on peut recommander aux moins de quatorze ans.

d) *Plus grands (9-14 ans).*

119. Moines de Maredsous : *Missel dominical des Jeunes.* Éditions de Maredsous (Belgique) et Paris, 1955; 344 pp.; 10,5×16,5, ill., relié. Sommaire : Prières, Messe avec Propre des dimanches et grandes fêtes, Confession, Confirmation.

L'impression typographique est lisible, mais elle a un aspect un peu sévère pour des jeunes; l'utilisation d'une deuxième couleur dans l'Ordinaire de la Messe rend cette partie moins terne. L'Ordinaire de la Messe est d'ailleurs imprimé sur un papier plus fort et plus blanc, ce qui permet de le trouver facilement sur la tranche par suite de la différence de couleurs. C'est la seule partie qui soit illustrée avec des photographies dont les couleurs sont un peu vives et où la tête du prêtre est parfois un peu trop mise en valeur.

D'après la Préface « le présent Missel dominical est destiné aux enfants qui n'ont pas encore été initiés à l'usage du Missel quotidien », il devrait donc être conçu pour des neuf-douze ans, puisque c'est à sa communion solennelle que pratiquement l'enfant reçoit son missel quotidien pour la vie. Or, le style et le vocabulaire des traductions ne conviennent guère qu'à partir de onze-douze ans. Par contre, on se demande pourquoi l'on a supprimé, sans explications, le Graduel, l'Alleluia, l'Offertoire et la Communion. Quant aux explications, elles sont bonnes, mais pas assez nombreuses.

Une fois de plus, le texte des prières usuelles n'est pas celui utilisé en France. Enfin s'il y a un essai de présentation de l'aspect positif de la confession, en particulier dans l'examen de conscience, les explications et le vocabulaire font que cette partie est adaptée plutôt à des adultes.

Si ce dominical avait été mieux conçu en fonction des enfants, il aurait pu rendre service, mais tel quel il n'offre guère d'intérêt en France.

II. — Missels pour adultes et enfants

2) Missels pour adultes proposés aux enfants.

89 *bis.* R. P. G. Morin : *Missel Quotidien Vespéral.* Droguet et Ardant, Limoges, nouvelle édition. 1955; xx-1374 pp., 9,5×15,5, ill., relié. Sommaire : Prières, Sacrements, Messe, Propre, Bréviaire, Salut, Dévotions.

La présentation est celle d'un missel d'adultes classique et la typographie terne et un peu ancienne ne lui donne pas un aspect engageant pour des

jeunes. Les illustrations sont dans le même style (sauf les reproductions de vitraux en couleurs mis en hors texte dans certaines éditions).

Les nouvelles traductions de cette édition sont mieux adaptées aux jeunes. Mais on se demande quelle règle a fait mettre ou non le latin pour le Graduel, l'Offertoire et la Communion. Enfin l'examen de conscience n'est pas du tout adapté aux enfants.

Malgré les améliorations apportées nous craignons que l'aspect sévère de ce missel n'en permette l'usage qu'à partir de quatorze-quinze ans.

† 120. **Missel Biblique de tous les jours.** Tardy, Bourges, Action catholique rurale, Éditions ouvrières, 1955; 1951 pp., 11 × 16,5, ill., relié. Sommaire : Initiation liturgique, Résumé de la Bible, Prières, Ordinaire de la Messe, Propre quotidien, Sacrements.

La présentation en deux couleurs (noir et marron) des textes et des illustrations est agréable et plaisante pour des jeunes; les illustrations simples et compréhensibles ne font que renforcer cette impression.

Les traductions « destinées à un auditoire paroissial, souvent peu cultivé » sont très adaptées à des jeunes. Il faut souligner pour ces derniers l'intérêt des chapitres d'initiation tels que « Comment suivre la Messe », « Comment suivre les Vêpres », « Gestes et attitudes de la Messe ».

Ce missel est à mettre dans ceux que l'on peut recommander au moment de la communion solennelle. Il peut très bien convenir à des jeunes de onze-douze ans.

ALAIN DE SAUVEBŒUF.

A TRAVERS LES REVUES

La date de la dernière Cène

Sous ce titre modeste, le numéro d'octobre-décembre 1954 de la *Revue de l'histoire des Religions* nous présente un article, dû à Mlle A. Jaubert, qui ne peut qu'émouvoir les liturgistes et les bibliste et, en un mot, tous les chrétiens. Cette étude expose que Jésus a célébré la dernière Cène, non pas, comme on le croit communément et comme semble nous l'inculquer la liturgie, le soir du jeudi saint, mais du mardi saint. Et il faut avouer sans ambage que la démonstration en est impressionnante.

Cette démonstration s'appuie principalement sur les deux éléments : « 1° une tradition ancienne de la date de la Cène, conservée dans la *Didascalie*; 2° la redécouverte d'un calendrier juif archaïque qui conservait encore des adeptes aux abords de l'ère chrétienne ».

Le premier élément n'était pas inconnu des patrologues, ni de certains exégètes. Mais peut-être n'avait-on pas mesuré l'ancienneté et la valeur de la tradition qu'il représente. La *Didascalie*, ouvrage grec du début du IIIe siècle et peut-être de la fin du IIe, nous dit assez clairement que Jésus a mangé la Pâque le mardi soir, a été livré dans la nuit du mardi au mercredi; que ce même jour, eut lieu le conseil; que, le jeudi, Jésus fut conduit chez Pilate; qu'il fut crucifié le vendredi et souffrit pendant six heures. Or ce témoignage n'est pas isolé. On le rencontre explicite chez Epiphane et chez Victorin de Pettau († 304). Par une analyse très fine de documents antérieurs, l'auteur montre que cette tradition est non seulement compatible avec tous les documents liturgiques anciens (qui ne reprennent que le texte de saint Paul : « La nuit où il fut livré »), mais qu'elle semble antérieure à l'autre tradition, fixant la Cène au jeudi soir, tradition fondée sur une interprétation des évangiles et liée à une querelle d'exégèse; cette seconde tradition, en tout cas, n'apparaît pas clairement avant la fin du IIe siècle.

C'est ici que la conjonction du second élément vient apporter une lumière nouvelle. Le livre des *Jubilés* (fin du IIe siècle avant Jésus-Christ) défend un calendrier solaire traditionnel, calendrier conservé jusqu'aux temps du Christ dans la secte de Qumrân et

autres cercles traditionalistes, selon lequel les fêtes se célèbrent à certains jours fixes de la semaine et non selon le quantième du mois lunaire[1]. Or, selon ce calendrier, la Pâque doit se célébrer le mardi soir. Ne serait-ce pas là la source de la tradition représentée par la *Didascalie*? Mais surtout ne serait-ce pas effectivement le calendrier qu'a suivi Jésus?

L'auteur commence alors ici une analyse précise et serrée du texte des évangiles, relus à cette lumière, analyse dont nous ne pouvons rapporter tous les détails. Le moins qu'on puisse dire est qu'on a l'impression que les nombreuses contradictions de saint Jean avec les synoptiques et des synoptiques entre eux s'évanouissent comme à merveille; que quantité d'invraisemblances, surtout dans le blocage de tant d'actions en une seule nuit, sont levées; et qu'enfin l'ensemble des faits de la Passion prennent une cohérence impressionnante. Il suffit de remarquer au point de départ que lorsqu'ils parlent de « la Pâque », les évangélistes ne parlent pas de la même. Saint Jean désigne la Pâque légale (14 nisan) et Marc-Matthieu, la Pâque du calendrier ancien. Contentons-nous de relater, pour l'information du lecteur, la série des événements de la Passion, suivant ces perspectives :

Samedi soir : Onction de Béthanie (six jours avant la Pâque, pour Jn, 13, 1; la Pâque a lieu « après deux jours », pour Mt.-Mc).

« Le lendemain » (Jn, 12, 12) dimanche : Entrée solennelle de Jésus. Jésus repart coucher à Béthanie.

« Le lendemain » (Mc, 11, 11) lundi : Jésus sort de Béthanie et maudit le figuier.

« Le lendemain matin » (Mc, 11, 20) mardi : Les disciples remarquent le figuier desséché. Ils demandent où il faut préparer la Pâque (Mc, 14, 12). Conseil pour perdre Jésus : « Dans deux jours c'est la Pâque (officielle) » (Mc, 14, 1 *a*).

« Le soir » : Jésus se met à table avec ses disciples (Mc, 14, 17, etc.). « Le premier jour des azymes » (cal. traditionnel), Mc, 14, 12 (Tradition : Jésus a été arrêté le mercredi).

Nuit du mardi au mercredi : Jésus arrêté, mené chez le grand-prêtre (Mc, 14, 53; Lc, 22, 54) qui est non pas Caïphe mais Anne (Jn, 18, 13). Reniements de saint Pierre (Lc et Jn; Mc-Mt. ont une interprétation). Au chant du coq : Jésus est mené chez Caïphe (Mc, 14, 53 *a*; Jn, 18, 24).

1. Il est intéressant de remarquer que ce calendrier, qui semble supposé par les livres de l'Ancien Testament (cf. A. Jaubert, *V. T.*, 1953, 252 s.; et Vogt, *Biblica*, 36, 3, p. 403 sq.) observé à Qumrân, comme du Nouveau Testament et de la liturgie primitive, et qui divise l'année en douze mois égaux avec un jour intercalaire extra-hebdomadaire, est substantiellement le même que le « calendrier mondial » dont on discute depuis plusieurs années pour une réforme éventuelle : année commençant toujours un dimanche, tous les mois de trente jours (sauf les mois I, IV, VII, X, de trente et un jours) commençant toujours le même jour de la semaine, fêtes fixes et non plus mobiles, et un jour intercalaire après le 30.XII.

Journée du mercredi : Grande séance du jugement (Mc, 14, 55-64, etc.) (qui, selon la Mishna, ne pouvait être celle du verdict; les deux séances d'ailleurs devant se tenir obligatoirement de jour). Scène d'outrages.

Jeudi matin : Séance du verdict (Mt., 27, 1; Mc, 15, 1). Jésus est immédiatement traîné chez Pilate. Renvoi à Hérode.

Vendredi matin : Nouvelle comparution devant Pilate (Lc, 23, 13). Flagellation. Condamnation. Crucifiement à la troisième heure (Tradition : Jésus a souffert six heures sur la croix). Mort à la neuvième heure, etc.

Pour la justification détaillée de cette chronologie, nous ne pouvons que renvoyer à l'article, dense et précis, ainsi que pour les incidences de ces faits sur la querelle pascale des premiers siècles et sur les jours de jeûne. Il est à noter que l'Église primitive s'intéressait plus aux faits qu'à leur chronologie, et qu'en célébrant les mystères liturgiques, elle n'a cherché qu'assez tard à les étaler en forme de commémoration historique. Dans l'intervalle, une coutume de célébrer la Cène le jeudi soir s'était bien établie, qui a enfin prévalu partout.

Les historiens, exégètes et patrologues, discuteront sans doute ces données jusque dans leurs moindres détails[2]. Si l'ensemble résiste, il est clair que cette nouvelle vision des choses aura un sérieux retentissement sur la piété des fidèles qui s'unissent mystiquement, durant toute la grande semaine, aux moindres gestes du Sauveur. Sans remettre directement en question l'organisation actuelle de notre liturgie et du *Triduum sacrum*, la prédication et les célébrations annexes ne pourront-elles pas gagner beaucoup à cette explication des événements principaux de l'histoire de notre salut ?

J. Gélineau, s. j.

2. Déjà dans la revue *Biblica*, organe de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, vol. XXXVI, fasc. 3, E. Vogt a fait état, pages 408-413, de cette hypothèse, l'exposant, la précisant, la défendant et estimant qu'elle est actuellement la plus satisfaisante : « Haec igitur chronologia non videtur contradicere Evangeliis, sed potius ab eis commendari; plures solvit difficultates et in eventus passionis novam conjicit lucem. »

Pastorale liturgique et théologie pastorale

La pastorale liturgique et la pastorale en général se sont affirmées chez nous en vivant plutôt qu'en réfléchissant sur leur statut théorique. Peut-être était-ce un signe de santé, mais le temps est venu, pour les pasteurs comme pour les théologiens, de situer plus clairement la notion de théologie pastorale. Le P. Liégé le fait excellemment dans un article de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* intitulé : « Pour une théologie pastorale catéchétique ». Écartant la conception d'une pure technique du ministère ecclésiastique, éclose sous le patronage des princes allemands du XVIII[e] siècle, le P. L. rattache étroitement la théologie pastorale à l'ecclésiologie : c'est en quelque sorte une théologie de « l'Église en train de s'édifier », ce qui présuppose toute la dogmatique de l'Église.

Les grandes divisions de la théologie pastorale doivent se

prendre de l'intention même de la pastorale. Or, cette intention est de façonner, par mission du Christ, un peuple prophétique, sacerdotal et royal, participant de la gloire du Christ Prophète, Prêtre et Seigneur : à cette fin, le Christ a remis à l'Institution ecclésiale une triple médiation prophétique, sacerdotale et pastorale (au sens étroit du terme). Cette division des tâches de l'Église ne s'impose-t-elle pas à la réflexion pastorale de préférence à toute autre ? Il nous le semble, sans nous cacher pourtant l'interpénétration effective de ces médiations, expressions diverses d'une même action salvatrice. D'où les trois grands secteurs de la théologie pastorale :

1) *Théologie pastorale catéchétique*, qui traitera de la réalité et des fonctions de la Parole de Dieu gardée vivante dans l'Église...

2) *Théologie pastorale liturgique*, dont l'objet sera la vie du culte dans la communauté chrétienne.

3) *Théologie pastorale communautaire*, qui étudiera tout ce qui manifeste et suscite une conscience d'unité dans le peuple de Dieu : théologie du diocèse, de la paroisse, de l'Action catholique, des mouvements, du laïcat, de la famille; rapports de l'Église et des sociétés humaines, etc.

... il y a interférence entre ces divers secteurs, en sorte que la Parole surtout, à l'occasion, s'immisce dans le culte et rassemble dans l'unité. La théologie pastorale catéchétique met en place les pierres d'attente de la pastorale liturgique et de la pastorale communautaire.

On peut dire que, depuis le début, l'effort du C.P.L. a principalement été de donner toute sa valeur à cette interpénétration et interférence entre les grands secteurs de la théologie pastorale. Il a même été, en un sens, de réintroduire la liturgie dans la pastorale en rendant à cette dernière sa vraie dignité. Comment concevoir un culte chrétien où la Parole de Dieu proclamée et prêchée n'aurait pas

sa place normale ? (car c'est trop peu de dire que la Parole « s'immisce » dans la Liturgie). Comment développerait-on une pastorale biblique catholique autrement que dans le rayonnement de la messe ? Et quel liturgiste authentique se désintéresserait d'étendre et de vérifier dans toute la vie l'unité de la communauté réalisée dans l'Eucharistie ?

A supposer que dans le passé les efforts de coordination du C.P.L. se soient parfois prolongés en suppléance d'autres organes de pastorale qui n'existaient pas encore, il faut souhaiter que l'étude du P. Liégé aide à mieux repérer les divers secteurs qui réclament encore d'être défrichés méthodiquement pour eux-mêmes dans l'unité d'un effort pastoral d'ensemble.

Le dimanche des Rameaux

Presque en même temps que le numéro 41 de *La Maison-Dieu* sur la semaine sainte, paraissait dans les *Études grégoriennes* de l'abbaye de Solesmes un article de Dom Guy Mesnard sur la restauration du dimanche des Rameaux. Alliant avec sûreté le sens de la tradition liturgique à l'attention aux besoins pastoraux, le P. Mesnard suggère un allégement de la liturgie des Rameaux dont voici quels seraient les traits essentiels :

L'évangile *Cum appropinquasset* doit retrouver son rôle traditionnel et, autant que possible, être chanté hors de l'église, en un lieu approprié... On pourrait donner rendez-vous aux fidèles directement en ce lieu... On chanterait l'évangile *Cum appropinquasset* et, s'il le désirait, le célébrant ferait une courte exhortation. Ensuite il bénirait les rameaux, apportés là avant la cérémonie. Une seule oraison suffit : la meilleure semble *Deus, qui miro ordine.* Distribution rapide des rameaux par les enfants de chœur et les jeunes gens. L'Hosanna doit retrouver son rôle d'acclamation après l'évangile... Le prêtre conclurait cette première partie de la fonction par la belle oraison *Deus, quem diligere.*

La procession pourrait alors se dérouler dans l'ordre habituel, croix en tête. Les deux antiennes *Pueri Hebraeorum*, suivies, si l'on est loin de l'église, d'une ou plusieurs antiennes historiques, et du *Gloria laus*, chanté au cours même de la procession, sans station. En arrivant à l'église, on chanterait le répons *Ingrediente Domino.* Rien n'empêcherait d'intercaler entre les antiennes *Pueri* et le *Gloria laus* des chants en langue vulgaire, pourvu qu'ils soient choisis bien en rapport avec le mystère du jour.

A propos de la messe, le P. Mesnard examine principalement la difficulté que peut causer la longueur de la Passion, tout en faisant remarquer que celle-ci

n'est vraiment lourde aux fidèles que là où elle est mal chantée en latin ou mal lue en français. Nous connaissons des paroisses très simples et peu

chrétiennes où la lecture de la Passion le dimanche des Rameaux est un véritable succès auquel les curés ne voudraient pas renoncer. Nous pensons cependant qu'il peut exister des cas, exceptionnels, où le texte est vraiment trop long (par exemple un auditoire composé en majorité d'enfants..). L'Ordinaire devrait alors permettre la lecture d'un évangile de remplacement.

Plutôt que la lecture de l'évangile *Cum appropinquasset*, de la dernière péricope de la Passion, ou de Matth., 20, 17-23, la troisième des quatres solutions envisagées par le liturgiste de Solesmes retiendrait l'attention, à savoir :

lecture de la péricope essentielle, celle de la mort du Seigneur. Cette solution garde à l'évangile son rôle de point culminant des lectures de l'avant-messe, toutes les autres convergeant vers lui, et maintient l'essentiel de ce que la liturgie veut rappeler aux fidèles par cette messe de la Passion. Cette solution pourrait aussi être envisagée pour les messes privées, sans assistance de fidèles, les dimanche, mardi et mercredi saints.

La langue vulgaire dans les Missions

L'un des fruits les plus évidents du congrès de Lugano a été d'attirer l'attention sur les problèmes liturgiques des pays de Missions. C'est aux Missions surtout que le congrès pensait en souhaitant que fût assouplie l'interdiction de tout chant en langue vulgaire dans la *Missa cantata* (*La Maison-Dieu* n° 37, p. 15). De fait, à la suite de Lugano différents vicaires apostoliques ont soumis des demandes dans ce sens à la Congrégation de la Propagande, compétente dans les questions liturgiques qui n'engagent pas directement les normes générales (can. 252, 4). La *Tijdschrift voor Liturgie* de l'abbaye flamande d'Affligem, qui suit les problèmes liturgiques des missionnaires d'Indonésie, nous apprend que ceux-ci s'intéressent au privilège allemand de la messe avec chants en langue vulgaire :

C'est ainsi que Mgr G. Manek, S.V.D., vicaire apostolique de Larantuka (Florès oriental)... le demanda à Rome. Entre temps le 15 janvier 1954 la congrégation de *Propaganda Fide* accorda à Mgr Manek (*Prot. N. 110/54*) la faculté *permittendi sacerdotibus missionariis sibi subditis, ut Missam cantatam iunctam cum populi cantu in lingua vernacula, id est in qua populus Kyrie, Gloria, Credo, et quae sunt alia, in sua lingua decantat, adhibere queant, ubi huiusmodi cantus alit participationem populi.*

La même faculté fut obtenue dès mars 1954 par Mgr W. van Bekkum, vicaire apostolique de Ruteng (Flores), et le 5 juin de la même année par Mgr A. Thyssen, vicaire apostolique d'Endeh (Flores central). Un dépouillement complet des bulletins et revues des

diverses sociétés missionnaires ferait sans doute connaître d'autres indults analogues, tant pour les chants que pour les lectures. Une jurisprudence nouvelle commence ainsi à s'esquisser, pour faciliter aux fidèles des chrétientés nouvelles la participation active à la célébration eucharistique.

Rituels bilingues au Canada

La belle qualité du numéro spécial que la *Revue Dominicaine* de Montréal vient de consacrer à la Vigile pascale (mars 1955) est un signe que le mouvement liturgique a maintenant de solides racines au Canada. On ne saurait donc douter de l'opportunité de l'indult de la Congrégation des Rites, qui accorde au Canada l'usage du rituel latin-français de 1947 et du rituel latin-américain de 1954 :

> Exc.mus ad Rev.mus Dominus Joannes C. Cody, Episcopus Londonen. et Praeses Conferentiae Catholicae Canadensis, nomine omnium Archiepiscoporum et Episcoporum Canadensium Sanctitatem Suam enixe adprecatus est ut in administratione quorundam Sacramentorum usum linguarum Gallicae et Anglicae indulgere benigne dignaretur in omnibus dioecesibus Canadensibus, juxta textus jam approbatos pro Gallia anno 1947, et pro Statibus Foederatis Americae Septentrionalis anno 1954. Sacra porro Rituum Congregatio, vigore peculiarium facultatum sibi a Sanctissimo Domino nostro Pio Papa XII specialiter tributarum, attentis expositis, benigne annuit pro gratia iuxta preces : servatis de cetero servandis. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 12 Februarii 1955.

Il était nécessaire, au Canada, de faire face aux besoins des deux langues nationales, mais l'usage simultané des deux rituels fera remarquer qu'un assez grand nombre de prières, dont le rituel français ne contient pas la traduction en langue vulgaire, se trouvent traduites dans le rituel américain : ainsi la communion des malades en entier, la bénédiction à l'article de la mort (sauf la prière essentielle), toute la recommandation de l'âme, les psaumes des funérailles, les funérailles des petits enfants en entier. Des décalages de ce genre sont sans doute inévitables en une période de transition. Toujours est-il qu'au moins dans les paroisses où la population se partage effectivement entre les deux langues et où la tension linguistique reste possible, le curé canadien se trouvera souvent dans la nécessité morale de ne pas respecter les différences entre les deux rituels français et américain. Voit-on ce curé de grande ville qui doit baptiser plusieurs adultes dans la Vigile pascale, user du français dans les rites préparatoires pour les catéchumènes français, et obliger au latin les catéchumènes anglais parce que l'*Ordo baptismi adultorum* est absent du rituel américain ? Le voit-on, à l'inverse, inau-

gurer le chant en anglais des psaumes des funérailles, tandis que les paroissiens canadiens-français, chez qui les psaumes en langue vulgaire sont beaucoup plus populaires, n'auront droit dans les enterrements qu'au latin ? Ou encore, l'aumônier d'hôpital devra-t-il donner la sainte Communion en latin aux Canadiens-français et en anglais aux Anglais ? Remarquons que, dans le cas des psaumes chantés aux funérailles, par exemple, il serait difficile de recourir au principe général, affirmé dans les *praenotanda* du rituel américain, qu'il est toujours permis de lire la traduction des prières avant ou après leur texte liturgique latin.

Pastorale liturgique en Espagne

Ecclesia, l'hebdomadaire de l'Action catholique espagnole, a consacré le 3 septembre une page entière à la deuxième session espagnole de pastorale liturgique, qui s'est tenue à León du 23 au 26 août, sous l'impulsion de diverses revues sacerdotales, entre autres de la revue *Liturgia* publiée par les Bénédictins de Silos, de la congrégation de France, qui sont fort actifs en apostolat liturgique au delà des Pyrénées. Deux cent cinquante prêtres étudièrent ensemble *La pastorale et la liturgie des sacrements*, en particulier d'après le rituel de Tolède, en usage dans toute une partie de l'Espagne. Et le dernier jour les prêtres allèrent se joindre aux fidèles d'une paroisse rurale pour une messe mozarabe chantée par le Père Abbé de Silos dans « une atmosphère de piété ancestrale et hispanique ». Il nous faudra revenir sur les efforts qui se développent dans la péninsule, dans le domaine liturgique comme dans les autres.

Pierre-Marie Gy, o. p.

L'ORIENT SYRIEN

Revue d'études et de recherches sur les Églises de langue syriaque

Cette revue trimestrielle, qui va bientôt paraître, fournira à ses lecteurs les données qui leur permettent d'étudier les Églises de langue syriaque : chaldéenne, jacobite, maronite, nestorienne, syrienne, syro-malabare et syro-malankare.

Les lecteurs y trouveront tout aussi bien des articles scientifiques que de vulgarisation, suivis d'une chronique et d'une bibliographie. Ils y trouveront également des traductions fidèles des prières officielles de ces Églises, telles les Anaphores, l'office canonial, le rite de l'administration des sacrements, la consécration des églises, du Saint-Chrême, etc. Une large place sera réservée aux œuvres inédites des Pères syriens : Ephrem, Aphraate, Raboula d'Edesse, Jacques de Saroug, Jacques d'Edesse, Moïse bar Képha, Isaac de Ninive, etc., dont la mystique éclaire d'un rayonnement merveilleux la vie religieuse et spirituelle de leur époque.

Collaborateurs :

Dom Edmund Beck, o. s. b., de Saint-Anselme, à Rome; Dom Bernard Botte, o. s. b., de l'Abbaye du Mont-César, à Louvain; le Rme P. Dom Anselme Chibas-Lassalle, abbé de Josaphat, à Jérusalem; M. Jean Dauvillier, professeur à la Faculté de Droit de Toulouse; M. Guillaumont, professeur à l'École des Hautes-Études de Paris; le R. P. E. R. Hambye, s. j., professeur à St-Mary's college, au Malabar; Dom O. Heiming, o. s. b., de l'Abbaye de Maria-Laach, en Allemagne; Dom Em. Lanne, o. s. b., du Prieuré de Chevetogne, Belgique; Dom Basile Mercier, professeur à l'Institut Catholique de Paris; le R. P. Alphonse Raes, s. j., de l'Institut Pontifical Oriental, à Rome; Mgr Michel Rajji, président de la Commission liturgique maronite, au Liban; Dom O. Rousseau, o. s. b., du Prieuré de Chevetogne; le R. P. Raymond Tonneau, o. p., professeur au séminaire syro-chaldéen de Mossoul, Iraq; Dom Bonaventure Ubach, o. s. b., de l'Abbaye de Montserrat, en Espagne, etc.

Ami lecteur, L'Orient syrien qui vient frapper à votre porte est sûr que vous lui réserverez un accueil chaleureux. De son côté, il recevra avec reconnaissance et prendra en considération toutes les suggestions dont vous voudrez bien lui faire part. Afin de vous permettre de les faire à bon escient, il se fera un plaisir de vous adresser, à titre gracieux, son premier numéro. Il vous suffira de le demander à son rédacteur en chef :

Mgr G. Khouri-Sarkis,

93, avenue Paul-Doumer, Paris-16e.

Tél. JAS 06-53 C.C.P., Paris, 20-54

Abonnement pour la France et les pays de l'Union Française : un an, 1.000 fr.

LIVRES REÇUS

Bovis (A. de, s.j.) : *La Paix dans la foi.* Psychologie religieuse d'un guide spirituel : le P. Gaston Naudin (1876-1954). Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 105 p.

Boyer (Chan.) : *Notre histoire d'enfants de Dieu.* Introd. au catéchisme. Paris, Éd. de l'École, 1955; 136 p. (Éducation progressive du chrétien).

Brown (R.) : *The sensus plenior of sacred Scripture.* Baltimore, St-Mary's University, 1955; 162 p.

Buzy (D.) : *Marie de Nazareth.* Préf. de Mgr Terrier. Paris, Éd. de l'École, 1954; 220 p.

Charmot (P.) : *Le cœur sacerdotal du Christ à l'agonie.* Gravures d'Yvonne Soutra. Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 264 p.

Courtois (G.) : *Face au Seigneur.* Récollections sacerdotales. Ve vol. Paris, Éd. Fleurus, 1955; 215 p. (Coll. « Vie sacerdotale »).

Courtois (G.) : *Une valeur-or : le silence.* Paris, Éd. Fleurus, 1955; 72 p. (Coll « Feuillets de vie spirituelle »).

Calvin tel qu'il fut. Textes choisis, traduits et annotés par le chan. Cristiani. Paris, A. Fayard, 1955; 255 p. (Textes pour l'Histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops).

Choisy (Maryse) : *Le chrétien devant la psychanalyse.* Paris, Téqui, 1955; 216 p.

Dheilly (J.) : *A la trace de Dieu.* Ancien Testament. Plan de travail. Paris, Éd. de l'École, 1955; 108 p.

Hamman (Adalbert) : *Le mystère du salut.* Paris, Plon, 1954; 290 p. (Coll. « Credo ».

Hasseveldt (R.) : *Le mystère de l'Église.* Fiches pour les élèves. Classe de seconde. Paris, Éd. de l'École, 1954; 112 p. (Enseignement religieux du Secondaire).

Loursay (G.) : *Itinéraire d'apôtre.* Courtes méditations d'Évangile. Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 105 p.

Magnaud (P.) : *Méditations pour les jeunes séminaristes,* t. VI : *Fons vivus.* Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 175 p.

Marduel (M.) : *L'âme ardente de sainte Chantal.* Paris, Téqui, 1955; 240 p. (Présence du catholicisme).

Martin (H.) : *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans saint Jean de la Croix.* Paris, Éd. du Cerf, 1954; 310 p. (L'eau vive).

Mehl (R.) : *La rencontre d'autrui.* Remarques sur le problème de la communication. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955; 62 p. (Cahiers théologiques, 36).

Naurois (L. de) : *La loi d'amour et de paix.* Méditations sur le mariage. Paris, Spes, 1953; 215 p.

Noche (André) : *Le vrai visage d'un curé de campagne : l'abbé Auguste Augagneur* (1876-1953). Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 88 p.

Panneton (Chan.) : *Le ciel ou l'enfer.* Paris, Beauchesne, 1955; 253 p.

Pihan (J.) : *La largeur d'esprit.* Paris, Éd. Fleurus, 1955; 150 p. (Coll. « Action féconde »).

Plus (R.) : *A l'école de saint François Xavier.* Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 56 p. (J'apprends à prier).

Plus (R.) : *A l'école de saint Ignace.* Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 72 p. (J'apprends à prier).

Poelman (R.) : *Paroles de Dieu.* Message chrétien. Paris, Éd. Universitaires, 1953; 56 p.

Richomme (A.) : *L'appel au Saint-Esprit.* Commentaire du « Veni sancte Spiritus ». Paris, Éd. Fleurus, 1955; 90 p. (Coll. « Feuillets de vie spirituelle »).

Richomme (A.) : *Notre-Dame, notre étoile.* Commentaire de l' « Ave Maris stella ». Paris, Éd. Fleurus, 1955; 88 p. (Coll. « Feuillets de vie spirituelle »).

Righetti (Mario) : *Storia Liturgica,* vol. II. L'anno liturgico il breviario, con 84 illustrazioni; 2e ed. Milano, Ancora, 1955; 715 p.

Robitaillé (Henriette) : *La tribu des bords du Feu.* Toulouse, Ap. de la prière, 1955; 72 p.

Saint-Damien (Marie de) : *Sainte Claire.* Illustrations d'Andrée Mellerio, Paris, Éd. Fleurus, 1955; 48 p. (« Belles histoires et belles vies »).

Sauvageot (P.) et Jacquin (G.) : *Nouvelle retraite de communion solennelle et de profession de foi.* 3e éd. Paris, Éd. Fleurus, 1955; 168 p. (Expériences pastorales).

Steinmann (J.) : *Ainsi parlait Qohèlèt.* Paris, Éd. du Cerf, 1955; 140 p. (Cool. « Témoins de Dieu », 15).

Torrance (T.) : *Les Réformateurs et la fin des temps.* Trad. française de Roger Brandt. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955; 42 p. (Cahiers théologiques, 35).

Le gérant : Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 10-1955.

Notez ceci dès maintenant :

La prochaine session du C. P. L. aura lieu les

mardi 4,
mercredi 5,
jeudi 6 septembre 1956

et sera consacrée à

La pastorale liturgique du Mariage

Le Mystère de la Mort et sa célébration
(Lex Orandi, n° 12) **est en réimpression**

Les Funérailles chrétiennes
(Session de Versailles 1955)

paraîtront **dans** La Maison-Dieu, n° 44
(Décembre 1955)